





Die Wahrheit.

Halbmonatschrift zur Vertiefung in die Fragen und Aufgaben des Menschenlebens.

Herausgegeben

von

Christoph Schrempf.

Fünfter Band.

Oktober 1895 — März 1896.



Stuttgart.
Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff).
1896.

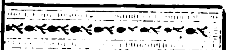
Kgl. Hofbuchdruckerei von Carl Liebich in Stuttgart.

Inhalt.

Besprechungen neuer Bücher.



Nr. 49.
Fünfter Band Nr. 1.



Die Wahrheit.

Halbmonatschrift zur Vertiefung in die Fragen und Aufgaben des Menschenlebens.

Herausgegeben
von
Christoph Schrempf.

Inhalt:

Erscheint halbmonatlich.

Preis vierteljährlich Mk. 1.80, das einzelne Heft 40 Pf.



Stuttgart.
Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff).
1895.

Ausgegeben Anfang Oktober 1895.
Der Jahrgang läuft von Oktober zu Oktober.



Eine nationale Gefahr.

Solange die Ideen des Grafen L. Tolstoi (vergl. Nr. 42 dieser Zeitschrift) nicht zu Wirklichkeiten werden, müssen wir uns in den Staat, den Tolstoi für seine Person nicht mehr nötig zu haben erklärt, finden, müssen wir uns mit diesem Staat abfinden. Was Tolstoi als Verwirklichung des Christentums auf Erden verlangt, das ist ein Reich der *Liebe*, wurzelnd in dem Grundsatz, daß niemand dem Bösen mit Gewalt widerstreben dürfe. Dieser Grundsatz ist allerdings mit dem Wesen des Staats unvereinbar. Besteht auch die Aufgabe des Staats nicht allein im Schutz des *Rechts* in der Niederhaltung des Unrechts, die ohne Gewalt nicht denkbar ist, so ist doch dieser Schutz eine der wesentlichsten Aufgaben des Staats. Etwas Vollkommenes ist dieser menschliche Staat freilich nicht. Tolstoi erträumt ein Reich des ewigen Friedens, und wir können uns auch wachend von einem solchen ein schönes Bild ausmalen, nur — bleibt es immer ein Bild. Ein Reich des ewigen Rechts dagegen ist kein Ideal-Bild; wie sollen wir uns einen Zustand denken, wo ewig das Recht und nur das Recht herrscht? Jeder Mensch wandelt neben dem andern (wörtlich: „parallel") stets recte, gerade aus; tritt er daneben oder strauchelt er und kommt er zu Fall, so ist das seine Sache: die Nebenmänner wandeln „unentwegt" weiter und lassen den Gefallenen liegen. Das *Recht* wird dadurch nicht verletzt, verletzt wird es erst, wenn einer, die gerade Linie (des Rechts) verlassend, die Linie des andern kreuzen, dessen geraden Gang stören will: erst durch die Möglichkeit des Unrechts tritt eine *rechtliche Beziehung der Menschen zu einander* ein, und insofern liegt etwas wahres in der paradoxen Behauptung *Schopenhauers*, daß „der Begriff des

Unrechts ein positiver sei und dem des Rechts vorgängig, als welcher der negative sei und bloß die Handlung bezeichne, die man ausüben könne, ohne andere zu verletzen, d. h. ohne Unrecht zu thun." In dem Augenblick, wo auf Erden kein Unrecht mehr geschieht, hört das Recht auf ein praktischer Begriff zu sein; aber daß dieser Augenblick für die Menschheit je kommen werde, kann nur ein phantastischer Schwärmer glauben. Ist es, wie Goethe sagt, dem Menschen „eingeboren, daß sein Gefühl hinauf und vorwärts dringt", so mögen wir an einen Fortschritt der Menschheit, mögen wir an die Möglichkeit glauben, das Reich des Rechts, den „Staat", dem Reich der Liebe ähnlich zu machen, aber das Verhältnis zwischen beiden bleibt doch im besten Fall immer, mathematisch ausgedrückt, das zweier asymptotisch sich nähernden Linien: der Abstand zwischen beiden verkürzt sich in jedem Jahrtausend um die Hälfte des Abstands, wie er beim Beginn des Jahrtausends war; der Erfolg ist, daß beide Linien sich ewig nähern und sich doch — ewig geschieden durch den *Zwang* — nie berühren; in Wirklichkeit kommt es freilich, wie die Geschichte beweist, nur zu oft vor, daß die Linien, sei es auch nur vorübergehend, sich von einander entfernen.

Liegt darin für den religiös gesinnten, insbesondere für den zu den Lehren des Christentums sich bekennenden Menschen ein Grund, sich vom Staat abzuwenden, sich der Arbeit am und im Staat zu entziehen? — Wenn es richtig wäre, daß der Staat, wie Graf Tolstoi behauptet, nichts sei, als eine Veranstaltung, wodurch ein Machthaber oder eine Mehrzahl von solchen ihre Mitmenschen unterdrücken unter der Beihilfe „bestochener Beamter, die, von den höchsten Ministern bis herab zu den niedrigsten Schreibern, ein unzerreißbares Netz von Menschen bilden, die durch ein und dasselbe Interesse verbunden sind, durch das Interesse, von der Arbeit des Volks zu leben," — wenn das richtig wäre, dann möchte jene Abkehr vom Staat gerechtfertigt sein. Diese Schilderung des Staats mag ja für die Heimat Tolstois ziemlich zutreffen, und auch außerhalb Rußlands ist es vielleicht da und dort m den Staat nicht viel besser bestellt; aber wenn das *Wesen* des Staats so geschildert, wenn behauptet wird, so *müsse* der Staat beschaffen sein, so ist das doch nur ein Zerrbild. — Es liegt nahe, über dieses Wesen zunächst bei der Sprache Auskunft zu suchen; da erfahren wir jedoch wenig. Staat ist das lateinische status, Stand, Zustand, also das, was geworden ist. Dieses Gewordene kann gut, es kann aber auch schlecht sein, und wenn die Arbeit am oder im Staat den Zweck hat, den Staat zu fördern und

zu stützen, so könnte sie demnach ebensowohl nützlich wie verderblich sein. Allein wir verbinden mit dem Wort einen andern Sinn, als den durch seine Abstammung gegebenen, Staat ist uns die zu einem selbständigen organischen Ganzen erhobene Gemeinschaft von Menschen, also etwas Lebendiges, Sichentwickelndes, stets neu Werdendes, das Gemeinwesen im Gegensatz zum Einzelwesen, zum Individuum, und daß dieses Werden, diese Entwickelung — im Sinne der asymptotischen Annäherung von Recht und Liebe — „hinauf und vorwärts" gerichtet sei, dazu hat jeder, der der Gemeinschaft angehört, nach seinen Kräften beizutragen, er hat also auch das Unrecht zu bekämpfen und der es — im Notfall mit Gewalt — bekämpfenden Gemeinschaft seine Unterstützung zu gewähren. Oder soll wirklich jede Anwendung von Gewalt mit religiöser, insbesondere mit christlicher Gesinnung unvereinbar sein? Man beruft sich da wohl auf das Wort von dem Schlag auf die rechte und linke Backe, und für die unter Theologen wie unter Juristen beliebte Buchstabenauslegung ergiebt sich daraus allerdings das unbedingte Verbot der Anwendung von Gewalt auch zur Abwehr des Unrechts. Ich gestehe, daß ich in dem Wort nur eine orientalische Hyperbel für die Ermahnung zur Sanftmut oder besser: für die Abmahnung von Rachsucht zu finden vermag, — wie ich umgekehrt in einem bekannten Worte des Fürsten Bismarck: „Wenn ich geschlagen werde, so schlage ich wieder," nicht eine allgemeine Aufforderung zur Privatrache erblicke; Rache und Recht sind verschiedene Dinge. Hat nicht Christus selbst die Wechsler mit Gewalt aus dem Tempel vertrieben? Und sollte es wirklich ein dem wahren Christentum entsprechendes Verhalten sein, wenn ich, einen Mörder oder sonstigen Verbrecher bei Ausführung der That betreffend, statt dem Angegriffenen beizuspringen und den Übelthäter niederzuschlagen, diesen in Bethätigung der „Religion des Nichtwiderstrebens" seine That vollenden lasse und mich dann, wofern das Opfer noch lebt, auf die Rolle des barmherzigen Samariters beschränke? Habe ich das Recht und die Pflicht, dem ungerecht Angegriffenen mit der That beizustehen, so hat auch der Angegriffene selbst das Recht und die Pflicht der Notwehr; und umgekehrt: wer diesem das Recht der Notwehr versagt, muß auch dem Dritten das Recht der thätlichen Intervention versagen; zu einer Religion, die mir das versagen wollte, würde ich mich, mag sie sich als „geoffenbart" ausgeben oder nicht, niemals bekennen. — Notwehr ist Recht und Pflicht für den einzelnen wie für ein ganzes Volk; ein Akt der gerechtesten Notwehr war der große Krieg, dessen Andenken das deutsche Volk in diesen Tagen

feiert, und unsittlich handeln nicht die, die die Feier begehen, sondern die, die sich aus Parteileidenschaft und Vaterlandslosigkeit davon ausschließen.

Eine menschliche Gemeinschaft, ein menschliches Gemeinwesen ist nicht denkbar ohne eine äußerliche Ordnung, Satzung, positives Recht: das zu leugnen, grenzt an Verrücktheit, und wer behauptet, daß er und seinesgleichen ohne solche äußerliche Ordnung leben können, der beweist damit nur, daß er bei aller zur Schau getragenen Demut vom ärgsten Hochmut, vom Dünkel der eigenen Vollkommenheit erfüllt ist. Das positive Recht ist als Menschenwerk unvollkommen, aber das berechtigt uns nicht es zu verachten, sondern es verpflichtet uns, auf seine Verbesserung bedacht zu sein, dafür zu sorgen, daß die Rechtspflege mehr und mehr eine Pflege der Gerechtigkeit werde.

Die Aufgabe hat zwei Seiten, eine persönliche und eine sachliche: eine gute Rechtspflege verlangt gute Richter und gute Gesetze, die ersteren noch mehr als die letzteren; denn ein guter Richter kann — ich will nicht sagen mit einem schlechten, aber doch mit einem mittelmäßigen Gesetz seiner Aufgabe besser genügen, als ein schlechter oder mittelmäßiger Richter mit einem guten Gesetz; „Männer, nicht Maßregeln" sind es, die der Staat zu seinem Gedeihen in erster Linie braucht. - Ungerechte Richter sind ein nationales Unglück, denn sie zerstören unmittelbar den Glauben des Volks an die Gerechtigkeit; schlechte Gesetze sind eine nationale Gefahr, aus der ein nationales Unglück erwächst, wenn die Anwendung der Gesetze den Händen mittelmäßiger Richter anvertraut ist; und die Zahl der mittelmäßigen Richter pflegt größer zu sein als die der guten.

Von einer solchen nationalen Gefahr ist gegenwärtig Deutschland bedroht. Nach mehr als zwanzigjähriger Arbeit ist jetzt der Entwurf eines bürgerlichen Gesetzbuchs für das deutsche Reich „fertig gestellt", — wie der hier nur allzugut passende, dem Handwerk entlehnte, statt des sonst gebrauchten „vollendet" eingeführte moderne Ausdruck lautet, und nachdem die deutsche Bürokratie ohne jede Beteiligung der Volksvertretung das Werk fertiggestellt hat, sind jetzt die leitenden Kreise eifrig mit den Mitteln und Wegen beschäftigt, den Entwurf unter größtmöglicher Beiseiteschiebung des Reichstags zum Gesetz zu erheben; der Entwurf, so verlautet, soll diesem mit einer „die Grundzüge erläuternden" Denkschrift zur Abstimmung über Ablehnung oder unveränderte Annahme vorgelegt werden; der Reichstag, so hofft man, wird nicht so unhöflich sein, ein Werk, an dem sich einige Dutzend Geheimeräte so lange abgemüht haben, zu ver-

werfen. Und doch muß, wer es mit Deutschland gut meint, diese Verwerfung wünschen, denn das Gesetzbuch ist nicht, was es sein soll: lebendiges deutsches Recht; und daß es in den Händen derer, die es anzuwenden haben, sich dazu gestalten werde, ist bei der dermaligen Beschaffenheit des deutschen Richterstands nicht zu erwarten.

Das Gebrechen der gegenwärtigen deutschen Rechtspflege liegt in dem Überwuchern des Juristenrechts über das Volksrecht, der Gesetzlichkeit über die Gerechtigkeit, des Verstands über das Gefühl. Nicht oft genug kann man an Uhlands Wort erinnern: „Das Recht ist ein gemeines Gut! Es lebt in jedem Erdensohn, es quillt in uns wie Herzensblut!" Ein Rechtsgelehrter ist freilich nicht jeder Erdensohn: die Ungerechtigkeit eines Urteils zu beweisen, d. h. verstandesmäßig darzulegen, wird der Mann aus dem Volk selten in der Lage sein; allein er empfindet sie, und wehe dem Staat, dessen Richter sich mit diesem Empfinden, dem Rechtsgefühl des Volks in beharrlichen Widerspruch setzen! Schon oft habe ich das Verlangen gestellt: jedes Urteil in bürgerlichen wie in Strafsachen soll so begründet sein, daß der, gegen den es ausfällt, wenn er ein redlicher Mann ist oder wäre, selbst dessen Gerechtigkeit anerkennen muß oder müßte, daß er anerkennen muß, der Richter habe, wie die Sache liege, nicht anders urteilen können. Diesem Verlangen versagt sich aber eine große Zahl unserer Richter, vielen Urteilen meint man vielmehr den Hochmut des Handwerksjuristen anzusehen, der den Parteien sagt: „Nicht wahr, das hättet Ihr nicht geglaubt, daß das Urteil so ausfallen werde?" Das Gesetz hat, nach dem Sprichwort, eine wächserne Nase, der Richter drückt an ihr herum, bis sie ihm — vielleicht auch einem über ihm stehenden Machthaber, sei dieser ein einzelner oder eine ganze Klasse, gefällt, und dem Volk gegenüber behauptet er, das sei die natürliche, die gewachsene Nase des Gesetzes; das Volk kann ihm das Gegenteil nicht beweisen, aber es empfindet doch die Entstellung, denn das Recht, das in ihm lebt, das Gewissen, hat keine wächserne Nase; auch der Richter empfindet sie, aber — er beschwichtigt und betäubt sein Gewissen: er sei es der Autorität schuldig, das Gesetz in solcher Weise anzuwenden und auszulegen. — Das Gesagte gilt für die bürgerliche wie für die Strafrechtspflege. Hier ist der Krebsschaden, der Einfluß der Staatsanwaltschaft, die, im Dienste der Verwaltung stehend, nur zu oft sich zum Werkzeug der Vergewaltigung hergiebt, indem sie zur Stützung der „Autorität" und zur Unterdrückung politischer Gegner das Gesetz immer kühner auslegt, um Handlungen, die in den Augen jedes Unbefangenen erlaubt oder

höchstens vom Standpunkt der Moral aus anfechtbar sind, zu Kriminalverbrechen zu stempeln, und die, von der Verwaltung überall begünstigt und zur Aufseherin über die Richter gemacht, den Geist der Unabhängigkeit in den Gerichten allmählich abtötet. Die bürgerliche Rechtspflege aber will hinter der Strafrechtspflege in dem Kultus des Gesetzes nicht zurückbleiben; sie entwickelt auf dem Gebiete des materiellen Rechts aus den bestehenden Gesetzen immer feinere und schärfere Begriffe, denen sich das Leben zum Schaden einer gesunden Rechtsanschauung unterordnen muß, und sie benützt namentlich die Formen des gerichtlichen Verfahrens, um — oft genug auf Kosten der Sache — eine unfruchtbare Gelehrsamkeit zur Schau zu stellen. Der Gedanke, daß der Richter dazu berufen sei, der Gerechtigkeit zu dienen, ist unsern Gerichten fast fremd geworden; ich habe es als Richter erlebt, daß, als es mir einmal gelungen war, trotz dem scheinbar entgegenstehenden Buchstaben des Gesetzes für eine materiell gerechte Entscheidung die Zustimmung des Gerichtskollegiums zu gewinnen, der Vorsitzende mit einem schweren Seufzer sagte: „So wollen wir also um der Gerechtigkeit willen dem Antrag zustimmen!" — Von einer so gearteten Rechtspflege wäre ein heilsamer, korrigierender Einfluß auf ein mangelhaftes Gesetz nicht zu erwarten; im Gegenteil dürfen wir uns nicht wundern, daß ein Gesetzgebungswerk, an dessen Schaffung die Träger des herrschenden Systems der Rechtspflege mitgearbeitet haben, mangelhaft ausgefallen ist.

Vertrauensvoll hatte der Reichstag im Jahr 1873 die Vorbereitung des großen Werks eines bürgerlichen Gesetzbuchs für das deutsche Reich in die Hände der verbündeten Regierungen gelegt: weder darüber, wer den Entwurf des Gesetzbuchs verfassen solle, noch über den Plan oder die Grundlagen des zu schaffenden Werks wurde irgend etwas vereinbart. Der Bundesrat ernannte dann eine Kommission von nicht weniger als elf Mitgliedern, die unter Beistand von neun Hilfsarbeitern fünfzehn Jahre lang in größtem Geheimnis an dem Werk arbeiteten. Im Jahr 1888 wurde der Entwurf veröffentlicht, dazu fünf Bände „Motive" mit zusammen 4144 enggedruckten Oktavseiten. Diesen Motiven kommt aber ein amtlicher Charakter nicht zu, sie sind Privatarbeit, was darin steht, ist nicht ohne weiteres als Kundgebung der Meinung der Kommission anzusehen, wer diese erfahren will, (und die Dunkelheit des Textes des Gesetzes nötigt nur zu oft, seine Entstehungsgeschichte zu erforschen) der muß ihre Grundlage, die Vorarbeiten, 19 Druckbände in Folio, und die Beratungsprotokolle, 12309 metallographierte Folioseiten (wie das

Vorwort zur amtlichen Veröffentlichung des Entwurfs mit Stolz berichtet) studieren: — wenn es auf Fleiß und Gelehrsamkeit allein ankam, dann mußte der Entwurf ein unvergleichlich vortreffliches Werk sein. Aber nicht leicht hat eine große Arbeit der Welt eine größere Enttäuschung bereitet; das fast einstimmige Urteil aller Kreise, die zur Prüfung berufen waren, lautete: „Unbrauchbar!" Freilich galt dieses Urteil überwiegend nur der Form des Werks, mit dem Inhalt erklärte sich die große Mehrzahl wenigstens der rechtsgelehrten Kritiker in der Hauptsache einverstanden; das genügte den leitenden Kreisen, und ohne von den Einwendungen der Minderheit gegen den ganzen Geist des Werks Notiz zu nehmen, wurde eine neue Kommission, diesmal von zweiundzwanzig Mitgliedern, berufen, die das Werk der ersten Kommission unter Aufrechterhaltung seines wesentlichen Inhalts einer Durchsicht unterziehen sollte. In fünf Jahren wurde, wieder unter Aufwendung von großem Fleiß und vieler Gelehrsamkeit, diese Durchsicht vollendet, und jetzt liegt der „Entwurf zweiter Lesung" vor: ein Werk, das in formeller Beziehung zweifellos um vieles besser ist als der erste Entwurf, nach wie vor aber dem Volk, auch den Gebildeten, sofern sie nicht Juristen sind, nahezu unverständlich ist und sich vom ersten Entwurf wenig, in den Grundgedanken überhaupt nicht unterscheidet.

Es ist hier in einer der Besprechung allgemein-menschlicher Fragen gewidmeten Zeitschrift, nicht der Ort, den Entwurf einer Kritik vom juristisch-technischen Standpunkt aus zu unterziehen; wohl aber ist die Frage gerechtfertigt: Wie wird der Entwurf den sittlichen Aufgaben unsrer Zeit gerecht? Können wir, wenn er Gesetz wird, von diesem Gesetz erwarten, daß es der Ausgangspunkt einer lebendigen, gesunden, dem Reich der Liebe sich nähernden Rechtsentwicklung werde? Jedes Gesetzbuch, ob gut oder schlecht, stellt mit Notwendigkeit den Abschluß der seitherigen Entwicklung des Rechts eines Staats oder eines Volkes dar; ein gutes Gesetzbuch bildet zugleich den Ausgangspunkt für eine neue Entwicklung des lebendigen Rechts, ein schlechtes bedeutet den Eintritt oder die Vollendung der Stagnation, der Versumpfung des Rechtslebens; ein Beispiel der ersten Art: die römische XII-Tafeln-Gesetzgebung, ein Beispiel der zweiten: die Codifikation Justinians. Auch das bürgerliche Gesetzbuch für das deutsche Reich droht ein Beispiel der zweiten Art zu werden: mit einer Selbstzufriedenheit, die den Mangel des Werks womöglich als Vorzug rühmt, verkündigen seine Urheber und Lobredner, daß es sich dabei keineswegs um einen schöpferischen Akt der Gesetzgebung, um die

Schaffung eines der Gegenwart und der Zukunft des deutschen Volkes gerecht werdenden —, sondern lediglich um eine „Codifikation", um die Feststellung des hergebrachten Rechts handle, das nur in soweit Abänderungen erleiden soll, als es die Rechtseinheit oder sagen wir besser: die Uniformität des Rechts notwendig macht; denn die im Gang befindliche Gesetzgebung bringt uns nur die äußerliche Form eines einheitlichen Rechts.

Um der Gegenwart und der Zukunft des deutschen Volks vom allgemein-menschlichen Standpunkt aus gerecht zu werden, wäre es notwendig gewesen, daß das Gesetzbuch, mit dem im römischen Recht verkörperten Egoismus des Stärkern brechend, sich den Schutz der Schwachen zur Aufgabe gemacht hätte; in der dreifachen Richtung, die ich schon früher (in dem Aufsatz: „Der Reichstag und das bürgerliche Gesetzbuch", Anhang I zu der Schrift: „Wort und That") bezeichnet habe, nämlich den Schutz des physisch Schwachen gegen den physisch Starken, des geistig Schwachen gegen den geistig Starken, des wirtschaftlich Schwachen gegen den wirtschaftlich Starken; diesen letzteren Schutz können wir auch bezeichnen als den Schutz des Armen gegen den Reichen oder noch besser — im Anschluß an die große Zeitfrage — als den Schutz der Arbeit gegen das Kapital.

Wegen physischer Schwäche bedürfen des Schutzes Frauen und Kinder, er ist ihnen zu gewähren durch das Ehe- und Vormundschaftsrecht. Daß er vom Entwurf ausreichend gewährt werde, läßt sich schwerlich behaupten. — Der Abschnitt über das Eherecht giebt zunächst Bestimmungen über Verlöbnis und Verlöbnisbruch. Unter Berufung auf den „Gang der Rechtsentwicklung" hatte der erste Entwurf den Bruch eines Verlöbnisses so gut wie freigegeben, — dem Rechtsbewußtsein des Volks entspricht dies nicht. Einen Zwang zur Erfüllung des Verlöbnisses wird allerdings heutzutage niemand verlangen, aber daraus die Folgerung zu ziehen, daß jeder Verlobte ohne Nachteil sein Wort brechen könne, kann doch nur einem beschränkten Doktrinarismus einfallen. Ein Mädchen, dem das Verlöbnis gekündigt wird, ist verunglimpft; wenn dies ohne ihre Schuld geschehen ist, so hat sie Anspruch auf eine vom Verlobten zu leistende Buße, und wenn manche verlassene Braut zu stolz sein wird, eine solche zu verlangen oder anzunehmen, so folgt daraus nichts gegen die Pflicht des Schuldigen, sie zu geben, wenn sie gefordert wird. — Der revidierte Entwurf gewährt der „unbescholtenen" Verlobten einen Anspruch auf billige Entschädigung in Geld, „wenn sie ihrem Verlobten die Beiwohnung gestattet hat," — in den Augen eines Jeden,

der einen Funken von sittlichem Gefühl hat, eine schmachvolle Bedingung! — Daß der Ehemann die Ehefrau prügeln dürfe, das scheinen auch die Revisoren des Entwurfs für ein urdeutsches Recht zu halten: auf Scheidung kann ein Ehegatte (d. h. eine Ehefrau) nur klagen wegen schwerer oder grober Mißhandlung durch den andern Teil (den Ehemann); ähnlich wie zur Zeit nach württemb. Recht, wo die Scheidung nur stattfindet wegen einer mit dem Wesen der Ehe „durchaus unvereinbaren“ Behandlung: unvereinbar darf sie sein, nur nicht durchaus unvereinbar! Mißhandlungen, seien sie leicht oder schwer, schweigend zu dulden, das mag die Kirche ihren Gläubigen, das darf aber der Staat nicht seinen Bürgern zumuten. — Auf das von dem Entwurf der Selbstsucht der Männer zu Gefallen ausgeklügelte eheliche Güterrecht einzugehen, das die Frau, wenn sie nicht zu Schaden kommen will, zur dauernden Zuziehung eines Advokaten nötigt, ist hier nicht der Ort; dagegen mögen noch einige, nicht mit dem Schutz der Schwachen zusammenhängende Bemerkungen über das Eherecht des Entwurfs hier Platz finden.

Der Entwurf hat die „Zivilehe“ beibehalten, mit vollem Recht. Die Ehe ist nicht bloß ein Rechtsinstitut, aber sie ist doch wesentlich ein Institut des bürgerlichen Rechts und darum, soweit sie dies ist, vom Staat zu ordnen; wie sich die kirchlichen Konfessionen zu den Ehen ihrer Angehörigen stellen wollen, das ist ihre Sache, — nur müssen sie sich jeder Beschimpfung der in bürgerlicher Ehe lebenden Staatsangehörigen enthalten. Die Unabhängigkeit der bürgerlichen Rechte vom Glaubensbekenntnis, an deren Beseitigung doch wohl kein Vernünftiger denkt, läßt den von einem namhaften Rechtsgelehrten gemachten Vorschlag, zur kirchlichen Eheschließung zurückzukehren und die Zivilehe nur fakultativ oder als Notbehelf zuzulassen, unstatthaft erscheinen: es würden dadurch, wenn auch nicht vor dem Gesetz, so doch in den Augen des Volks, im allgemeinen Rechtsbewußtsein, Ehen I. und II. Klasse geschaffen. Aus der Beibehaltung der Civilehe folgte aber nicht die Notwendigkeit, die bisherige Form der Eheschließung vor dem „Standesbeamten“ beizubehalten, an der weite Kreise des Volks mit Recht Anstoß nehmen. — Der Gesetzgeber könnte sich auf den Standpunkt des römischen Rechts stellen, wonach zum Abschluß der Ehe (neben der Abwesenheit gesetzlicher Ehehindernisse) nichts als der übereinstimmende Wille der Eheschließenden nötig ist — consensus facit nuptias, alle Förmlichkeiten und Feierlichkeiten wären dabei reine Privatsache, die Verpflichtung zur Anzeige vom erfolgten Abschluß der Ehe stünde dann auf einer Linie

mit der Verpflichtung zur Anzeige einer Geburt oder eines Todesfalls, die zu registrieren allein Sache des Standesbeamten ist; in dem oben erwähnten Fall, wo der Entwurf der Verlobten eine „billige Entschädigung in Geld" gewähren will, würde bei solcher Ordnung aus dem Verlöbnis eine Ehe. — Glaubt aber der Gesetzgeber wegen der Bedeutung des Akts eine besondere Form vorschreiben zu sollen (wogegen gewiß nichts einzuwenden ist), dann sei er auch auf eine feierliche Form bedacht; soll das Versprechen eines Geschenks von 100 ℳ giltig sein, so muß es (nach dem Entwurf) vor dem Richter oder Notar erklärt werden; das Versprechen ewiger Treue aber mag vor jedem als „Standesbeamten" bestellten Dorf- oder Stadtschreiber erfolgen, und was das Ärgste ist: die Ehe wird nicht durch das gegenseitige Versprechen der Ehegatten, sondern dadurch geschlossen, daß der Standesbeamte sie für geschlossen erklärt: vergäße der Beamte einmal das auszusprechen, so wäre die Ehe nichtig! Der Mitwirkung der Standesbeamten wird hier eine Bedeutung beigelegt, wie sie nicht einmal die katholische Kirche der Mitwirkung des Geistlichen beilegt. — Allerdings verursacht das Verfahren den Eheschließenden wenig Kosten; das Wort: „billig aber schlecht" ist auf die jetzige Form der Eheschließung, die der Entwurf beibehalten will, in vollem Umfang anwendbar. — Daß die Ehe für den Staat lediglich ein Vertragsverhältnis zwischen den Ehegatten ist, wird von dem Entwurf auch sonst verkannt; in den Köpfen seiner Urheber spukt immer noch die Lehre von der Sakramentsnatur der Ehe: die „Heiligkeit" der Ehe soll es rechtfertigen, daß eine durch Betrug zustande gebrachte Ehe nicht, wie ein anderes Vertragsverhältnis, unbedingt der Anfechtung unterliegt, — ebenso, daß eine Scheidung mit beiderseitigem Einverständnis selbst bei kinderloser Ehe nicht statthaft ist. — Die Bestimmung des ersten Entwurfs, durch die man wohl die Approbation Roms gewinnen wollte: „In welchem religiösen Bekenntnis das Kind zu erziehen ist, bestimmt sich nach den Landesgesetzen", — diese schmähliche Bestimmung findet sich zwar im revidierten Entwurf nicht mehr; dagegen soll das Einführungsgesetz die Bestimmung enthalten: „Unberührt bleiben die landesgesetzlichen Vorschriften über die religiöse Erziehung der Kinder;" das deutsche Reich wagt also nicht, das Erziehungsrecht der Eltern gegen kirchliche Eingriffe sicherzustellen, wenn die Landesgesetze solche Eingriffe, d. h. Eingriffe Roms, zulassen! G. Pfizer.

(Schluß folgt.)

Wider den Lärm.*)

I.

Zu dem Unangenehmsten und Bedenklichsten in unserer Zeit rechne ich es, daß es so schrecklich laut zugeht. Freilich liegt mir dabei nicht die sentimentale Klage im Sinn, daß es bald kein stilles Thal mehr gebe, da man nicht fürchten müsse, durch das Schnauben und Pfeifen der Eisenbahn, durch das Rasseln und Stampfen einer Fabrik aus seiner Traumverlorenheit aufgestört zu werden. Nein, diesen Lärm mag man ja wohl unangenehm finden, bedenklich, gefährlich würde ich ihn nie nennen. Der böseste Lärm herrscht auf einem Gebiete, da die äußere Stille vielleicht nur durch das Knistern eines Blatts Papier unterbrochen wird. Da wird uns durch das Auge in das Ohr geschrieen, daß einem Hören und Sehen vergehen kann, daß man gerne nicht mehr wiederkommen möchte, wenn es nicht zur Pflicht und Schuldigkeit des modernen Menschen gerechnet würde, sich täglich an dieser Stätte des wüstesten Lärms einzufinden. Viele sind freilich durch das unaufhörliche Getöse schon so abgestumpft worden, daß es ihnen höchstens auffallen würde, wenn es einmal für ein paar Tage aussetzte.

Die **Zeitung** ist der lärmendste (und leider tägliche!) Jahrmarkt, den man sich denken kann. Da schreit uns einer (es will aber kein Marktschreier sein, sondern ein feiner Kaufmann) mit den größten Lettern, die er auftreiben kann, zu, daß wir nur bei ihm einkaufen sollen. Dort schneidet einer Grimassen, dort stellt sich einer (wenigstens eine Annonce) auf den Kopf, um unsere Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. Männer rufen nach Damenbekanntschaft, Frauen schreien, daß sie einen Mann suchen. Selbst die Helfershelfer der Lüderlichkeit wagen sich hier laut anzubieten. Und in jeder Bude ist das Beste, in jeder das Notwendigste, das wir brauchen. Jeder Quacksalber ist hier berühmter Spezialist, jedes Buch, das erscheint, ein Ereignis. „Gut" ist das schlechteste Zeugnis, das man sich hier — selbst erteilt. Wirklich ein Jahrmarktslärm von der abscheulichsten Sorte.

Die **Zeitung** ist die lauteste (und leider tägliche!) Volksversammlung, die man sich denken kann. Da schwatzen die politischen Kannegießer durch einander, daß einem übel werden könnte. Mit bewundernswerter Unverschämtheit werden uns Neuigkeiten aufgetischt,

*) Nach einer Rede des Herausgebers.

die wir gar nicht zu wissen brauchten und wünschten, die vielleicht auch sofort am nächsten Tag zurückgenommen werden sollten. Was thuts, wenn sie erlogen sind? Sie sollen nur für ein paar Tage geglaubt werden — oder nicht einmal das: sie sollen nur der Aufmerksamkeit eine bestimmte Richtung geben, die Gedanken von einem andern Punkte ablenken. Und dann die Zudringlichkeit, womit uns ins Ohr geschrieen wird, welche Meinung wir haben, welche Urteile wir fällen, welche Entschlüsse wir fassen sollen! Die liebenswürdigeren und leiseren unter den geehrten Rednern, die wir von dieser Tribüne vernehmen, geben uns gnädig eine gewisse Frist, daß wir uns selbstverständlich zu ihrer Meinung bekehren; die gröberen und lauteren stellen uns sofort vor die Wahl, entweder ihnen beizustimmen, oder dumm, borniert, schlecht zu sein. Ein eigentlich leises Wort hört man in der Zeitung kaum je. Wie kann man auch leise reden, wenn man gleich zu 1000, 10000, 100000 Menschen auf einmal reden will? Leise, ins Ohr, kann man zum Einzelnen reden; die Menge muß man anschreien. Und da sich die Zeitung nur lohnt, wenn sie von der Menge gehört wird — nun, so muß man eben den Ton danach einrichten.

Die Zeitung ist auch zur Kirche geworden. Aber die Religion wird in der Zeitung so laut betrieben wie die Politik; sie geht ja auch bald in Kirchenpolitik auf. Auch die Kirchenzeitung muß vor allem mit endloser Geschwätzigkeit Neuigkeiten bringen, wichtige und unwichtige, wahre und falsche — nur darf das Geschwätz nicht ausgehen. Auch die Kirchenzeitung kann es nicht unterlassen, uns mit dieser unverschämten, zudringlichen Deutlichkeit vorzusagen, wie wir denken sollen, was wir wenigstens nachsagen müssen, um für religiös gelten zu können. Und weil die Religion den Menschen unsrer Zeit (auch den kirchlichen, auch den gläubigen) eigentlich blutwenig interessiert, so muß wenigstens die Kirchenzeitung es immer wieder in schrillem Ton ausrufen: in welch' entsetzlichem Kampf zwischen Glauben und Unglauben wir uns befinden, daß jetzt eine Entscheidungsschlacht geschlagen worden sei oder bevorstehe u. s. f. Denn da man, religiös betrachtet, zum Kämpfen gar nicht aufgelegt ist (zum Kampf mit „Gott", zum Kampf mit sich selbst, zum Kampf mit der Welt, d. h. der Mittelmäßigkeit, Schlaffheit, Feigheit, Selbstsucht u. dergl.) — so muß wenigstens die Kirchenzeitung ein Kampfgetöse machen, damit der kriegerische Ruhm der Christenheit gewahrt bleibt. Darum hallt es in der Kirchenzeitung wieder von Kampfruf, Stoß und Schlag — und bekanntlich macht das Hohle den schlimmsten Lärm.

In der Zeitung herrscht ein erschrecklicher Lärm, und die Zeitung giebt dem Leben der Gegenwart das Gepräge. Ohne sie wäre der moderne Geschäftbetrieb, die moderne Politik (oder das moderne Politisieren), auch das moderne religiöse Leben nicht mehr zu denken. An die Zeitung sind wir, oft mit Unlust, so gekettet, daß wir sie uns in jedes stille Thal nachkommen lassen, in das wir vor dem Lärm der Welt flüchteten. Wie dem Müller das Klappern seiner Mühle, so ist uns der Lärm der Welt so zum Lebenselement geworden, daß wir gerade den Lärm nicht mehr hören, die Stille hören. Aber fällt uns auch der Lärm nicht mehr, wie er sollte, als unangenehm auf, so ist er uns darum nicht weniger gefährlich. Und ich meine, es läßt sich ohne Mühe nachweisen, daß in diesem lärmvollen Dasein, das wir führen, ein höheres Leben kaum gedeihen kann.

II.

Unter den Ausdrücken, womit wir den Lärm charakterisieren, sind mir drei als besonders bezeichnend aufgefallen. Wir reden von einem „betäubenden“ Lärm; wir sagen, daß man vor dem Lärm „sein eigenes Wort nicht höre“; oder auch, daß man bei dem Lärm „gar nicht mehr zu sich selbst komme“. Mit diesen Worten scheint mir wirklich unsere gegenwärtige sittliche und religiöse Lage treffend gekennzeichnet.

Wir leben in einem „betäubenden“ Lärm, und wir sind daran schon so gewöhnt, daß es uns ohne etwas „Betäubung“ nicht recht wohl ist. Was wir so Vergnügen heißen, oder auch ein Fest, eine Feier, das besteht in der Regel darin, daß wir uns etwas betäuben und betäuben lassen. Ich denke hiebei gar nicht in erster Linie an die Rolle, die Bier und Wein und Tabak bei unserem Vergnügen, unseren Festen spielen. Die Betäubung, von der ich rede, wird zwar durch solche Narkotika oft gefördert, ist aber an sich feinerer Art. Sie ist eine eigentliche Betäubung durch den Lärm. Wir reden uns selbst und andere in eine dem Augenblick entsprechend gehobene, d. h. exaltierte Stimmung hinein. In dieser Stimmung hat jedes kleine Ereignis die große Bedeutung, daß es den Anlaß einer Festivität geben kann. In dieser Stimmung sind wir glücklich, Deutsche zu sein, sind stolz auf unsre Fürsten, unser Heer — vielleicht gar unser Parlament. In dieser Stimmung leben und sterben wir für die Freiheit, für die soziale Reform, für Christus. In dieser Stimmung sind wir froh und frei, begeistert und entschlossen; da ist die Welt so, wie wir sie wünschen, da sind wir selbst so, wie wir

sein möchten. Und weil wir uns so fühlen möchten, wie wir eigentlich sein sollten, so suchen wir die festliche Aufregung, den festlichen Lärm, der uns in diese schöne Stimmung bringt, und wir meiden die Stille, worin sich diese Stimmung nicht halten kann, weil sie nicht der Wahrheit entspricht. Was soll denn gelingen, wenn ein Fest das gegenwärtig höchste Zeugnis „gelungen" verdienen soll? Das soll gelingen, daß wir in diese „gehobene" Stimmung versetzt werden, in der wir dann auch wirklich über uns selbst und dem rauhen Boden der Wirklichkeit schweben.

Aber leider sind diese „gelungenen" Feste gar nicht wohlfeil; sie kosten nicht nur viel Geld, sondern auch die Fähigkeit zu wahrer Freude. Die Freude unterscheidet sich von dem Vergnügen dadurch, daß an die Stelle der feinen Betäubung die ruhige Helle klaren Selbstbewußtseins tritt. Das ist wahre Freude, daß wir mit klarem Bewußtsein unserer Existenz froh sein können, daß wir uns freuen, auch da zu sein, und zwar eben da, wo wir sind, eben so, wie wir sind. Diese Freude jedoch erfordert, daß wir zuerst ehrlich anerkennen, wessen wir in unserer Existenz nicht froh sein können, daß wir uns dann in strenger Arbeit eine Existenz schaffen, deren wir ehrlich froh sein dürfen. Aber dazu kommt nicht, dazu ist nicht mehr fähig, wem der „betäubende" Lärm der Geschäftigkeit, des Vergnügens, des Feste-Feierns zum Lebenselement geworden ist. Und darum ist bei uns selten jemand so froh, daß er auch in der Stille froh sein kann, ja, daß er in der Stille erst recht froh wird, da er hier erst mit voller, ruhiger Klarheit seiner frohen Existenz bewußt werden kann. Wir haben durch den betäubenden Lärm nur zu oft die Fähigkeit zu wahrer Freude verloren.

Ferner: *wir hören vor Lärm oft nicht mehr unser eigenes Wort.* Wer nicht mehr leben kann, ohne sich jeden Tag durch ein paar Zeitungen anschreien zu lassen: es müßte ja seltsam zugehen, sollte er schließlich noch ruhig und sicher wissen, was er *selbst* denkt — *wenn* er zuletzt überhaupt noch selbst denkt. Jeder Keim für einen eigenen Gedanken wird ja sofort wieder von dem Zeitungschreiber beschlagnahmt, dessen Ansicht wir notwendig hören müssen. Wie kann man irgend eine eigene Meinung über ein Ereignis, einen Mann haben, wenn man gleich nicht nur 17 Berichte, sondern auch 25 Meinungen darüber an- oder abhören muß? — Aber noch in anderem, bedeutsamerem Sinne meine ich, daß man heutzutage oft vor Lärm nicht sein eigenes Wort hört. Man hört nicht das eigene Wort, das *zu* einem gesprochen wird, in der Stille

des Herzens oder Gewissens. Es ist nicht zufällig, daß heute die Meinung so verbreitet ist, das Gewissen sei nicht mehr als der Niederschlag der konventionellen sittlichen Anschauungen in dem Einzelnen. Freilich, wenn man sich die vulgären „sittlichen" Gedanken durch die Presse jeden Tag sechsfach in die Ohren schreien läßt: wie kann man da noch sein besonderes Gewissen haben? Muß einem da nicht bei jedem Versuch eigener Wertbestimmung der jeweilige Preiscourant sittlichen Thuns störend in den Sinn kommen? Es mag ja das höchste Ziel sittlicher Feinhörigkeit sein, gerade im lauten Lärm verworrener Stimmen jede Regung des eigenen Gemüts rein und deutlich zu vernehmen. Aber das erfordert langjährige, sorgfältige Übung, die damit beginnen sollte, daß man neben seiner Stimme erst eine, dann mehr andere zu vernehmen vermag. Wer im Getümmel aufwächst, lernt schwerlich gut hören; und man darf es heutzutage wohl sagen, daß ein feines sittliches Gehör eine Seltenheit ist.

Endlich: wir kommen vor dem Lärm nicht mehr zu uns selbst. Das liegt ja schon darin, daß wir, „betäubt" durch den Lärm, „unser eigenes Wort nicht mehr hören". Aber ich möchte be diesem Wort noch auf eine spezielle Wirkung der Betäubung hinweisen. Wir sind auch nicht mehr wir selbst, sondern das bloße Echo der Stimmen, die auf uns eindringen. Es fehlt uns namentlich eins, was man eben bloß haben kann, wenn man ganz zu sich selbst gekommen ist: die Fähigkeit, sich zu entschließen, sich selbst zu entschließen. Es ist gewiß etwas Wahres daran, wenn Leo Tolstoi sagt, daß die meisten Gebildeten nicht nach ihrer eigenen, oft ganz richtigen Überzeugung leben. „Eigentlich" möchte jeder von uns etwas anders sein, als er ist. Woher kommt das? Wir können keinen wirklich eigenen Entschluß fassen. Und das hat neben anderem auch den Grund, daß es uns viel zu viel in den Ohren klingt, was wir nach der Meinung von der und jener tonangebenden Autorität selbstverständlich thun sollten. Wie kann man einen ruhigen, sicheren, festen Entschluß fassen, bei dem man jedenfalls selbst bleiben wird, weil man sein ganzes Selbst hineingelegt hat, während man von allen Seiten mit Meinungen, Urteilen, Ratschlägen, Ermahnungen überschüttet wird? Entschließen, so, daß damit eine Wirklichkeit wirklich beschlossen ist, alle anderen Möglichkeiten ausgeschlossen sind und bleiben, — so entschließen kann man sich nur in einer Stille der Selbstbesinnung, zu der wir bei dem Lärm der Zeit nur sehr schwer und sehr selten kommen.

So ist es wirklich das Höchste im Menschen, was durch dieses

laute Treiben der Gegenwart in uns gefährdet wird: die Fähigkeit, wahre Freude zu empfinden, auf die Stimme des eigenen Herzens zu hören, sich selbst zu entschließen. Und so verlohnt es sich auch wohl, seine Maßregeln zu treffen, daß man sich des Lärms erwehrt, nicht in das lärmende Treiben hineingezogen wird.

III.

Um diese Vorsichtsmaßregeln gegen den Lärm genauer darlegen zu können, müssen wir zuvor untersuchen, wie es zugeht, daß jemand „laut" wird.

Dazu gehört erstens, daß einem etwas sehr wichtig ist oder sehr nahe geht. Bei großem Schmerz ist ja der Schrei eine bloße Reflexbewegung, und dasselbe mag auch bei großer Freude vorkommen. Freilich kann der Lärm auch die Ursache haben, daß jemand aus allerlei Gründen nur so thut, als ob ihm etwas sehr nahe ginge; in gegenwärtiger Zeit mag dies oft genug der Fall sein. Aber das ist immerhin richtig: dem modernen Menschen ist ungeheuer viel ungeheuer wichtig, von seinem Schoppen Bier, von seiner Zigarre an bis hinauf zu den großen Angelegenheiten des Staats und der Kirche, die ihm wenigstens auch wichtig sind. Es tummeln sich in uns so viele, und natürlich immer sehr wichtige Interessen; wir haben so viel höchst Ernsthaftes zu wünschen, zu klagen, zu beschließen, zu thun, daß wir uns verhältnismäßig noch recht ruhig und leise vorkommen mögen.

Doch, seine lauten Gedanken wird immer nur der in laute Worte kleiden, der das Bedürfnis hat, was in ihm sich regt, sofort auch andern mitzuteilen. Eine Ursache des Lärms ist somit auch das zunächst rein natürliche, oft freilich auch krankhaft angeschwollene Mitteilungsbedürfnis. Je wichtiger etwas ist, desto weniger kann man es ja (nach modernem Brauch) für sich behalten; und da unser Leben in dieser bewegten Zeit einen so unsäglich bedeutsamen Inhalt hat, so ist es kein Wunder, daß die „große Glocke" jeden Tag mehrfach in Bewegung gesetzt werden muß.

Endlich macht gewiß mancher bloß deshalb Lärm, weil er hofft, unter dem Lärm und durch den Lärm seine Ziele besser zu erreichen. Namentlich von dem Geschrei in den Zeitungen hat man oft genug den Eindruck, daß es nicht sowohl natürlicher Leidenschaft oder auch einer lebhaften moralischen Entrüstung entspringt, sondern vielmehr mit kaltem Blut und verständiger Berechnung einfach gemacht ist. In der Betäubung lassen sich ja die Menschen viel leichter für fremde,

ja dem eigenen Interesse zuwiderlaufende Zwecke benützen; und das beste Betäubungsmittel ist und bleibt eben der Lärm.

Wer sich nun vor dem Lärm hüten will, sich durch den Lärm nicht betäuben lassen, in den Lärm nicht hineinziehen lassen will, der muß vor allem daran arbeiten, daß ihm nicht so ungeheuer viel so ungeheuer wichtig ist. Es ist auch in der That gar nicht der Mühe wert, daß man sich das viele Wichtige in der Gegenwart so nahe gehen ließe. Was mit so gar lauten Posaunenstößen uns als Interesse und Aufgabe der Zeit vorgeführt wird, ist oft windig genug, und die wirkliche Wichtigkeit einer Sache steht zu dem Lärm, der darüber gemacht wird, zumeist in umgekehrtem Verhältnis. Namentlich darf man unsere religiösen Händel ja nicht zu tragisch nehmen. Die Lage ist ja wirklich ernst; aber die Schwierigkeit liegt nicht da, wo die Deklamatoren, der Rechten und der Linken, sie suchen. Das Elend unserer Zeit in Beziehung auf die Religion ist einfach dies, daß sich niemand selbst helfen mag, so, wie er sich jedenfalls selbst helfen kann. Aber darüber jammert einer nicht so leicht, weil er sich dann zuerst über sich selbst beklagen müßte. — Freilich, es erfordert einige Resignation, seine Zeit so zu betrachten und zu behandeln. Denn wer da nicht mitthut, wo es andern so schrecklich wichtig ist, wird auch dann keine Genossen finden, wenn es ihm selbst wirklich ernst wird. Aber der Gewinn wird den Schaden mehr als aufwiegen. Denn der Gewinn ist ein wahrer: daß man dann lernen muß, dem wirklich Wichtigen selbst zu dienen; und der Schaden ist ein scheinbarer: daß man von dem hohlen Ernste der Zeit ausgeschlossen bleibt.

Hiemit sind wir schon auf eine zweite Vorsichtsmaßregel gegenüber dem Lärm der Gegenwart hingewiesen: daß man sich nemlich das natürliche und noch öfter krankhafte Wissens- und Mitteilungsbedürfnis etwas abgewöhnt. Man hat kaum einen wirklichen, d. h. geistigen Schaden davon, daß man sieben Achtel dessen, was in der Zeitung steht, nicht weiß, daß man $^{99}/_{100}$ dessen, was man in „Gesellschaft" erfährt, nicht erfährt. Und umgekehrt: es ist nicht bloß wirklich lächerlich, sondern auch gefährlich, daß ein Mensch nichts für sich behalten, nichts in der Stille durchdenken, für sich in der Stille beschließen kann. Es muß ein Mensch seiner selbst schon sehr gewiß sein, wenn er es wagen will, anderen mitzuteilen, was ihn innerlich bewegt. Wir alle haben es gewiß schon empfunden, daß wir auch durch die Aussprache gegen nähere Freunde uns merklich abgekühlt, unsere heilige Begeisterung entweiht fanden. Die Sache, die uns

zuvor so innig und lebhaft beschäftigte, hatte durch die Besprechung nicht bloß den Duft, sondern sogar den Ernst verloren. Gewiß hat auch das seine Gefahr, sich das Bedürfnis offener, direkter Mitteilung abzugewöhnen. „Wer sich der Einsamkeit ergiebt, ach, der ist bald allein". Aber auch hier wiegt der Nutzen den Schaden auf. Denn der wahre Freund findet es begreiflich und erträglich, daß man gerade in wichtigeren Dingen sich lieber erraten als befragen läßt. Was man verliert, ist also doch nur die Gemeinschaft jener Menschen, mit denen man höchstens herzlich schwatzen, nie ernstlich zusammen handeln kann; und was man gewinnt, ist dies, daß man die Glut eigener wahrer Begeisterung zusammenhält, bewahrt, steigert.

Endlich ist es allerdings richtig, daß man durch Lärmen in dieser Welt etwas erreichen kann. Die weltliche und geistliche Politik giebt uns Beispiele dafür. Aber man überlege doch auch, was man so erreicht. Jedenfalls gewinnt man durch Erregung betäubenden Lärms niemals wirkliche Mitkämpfer für eine gute, hohe Sache. Denn wer einer Idee dienen soll, und zwar so, wie man einer Idee allein dienen kann: daß man für sie Opfer bringt — der muß sich selbst in der Stille, nach reiflicher, kühler Überlegung, mit dem Bewußtsein eigner Verantwortung, dazu entschlossen haben. Dagegen kann man durch keine Kunst betäubender Überredung einen Menschen so weit bringen, daß er dauernd einer Idee dient, die ihm zwar die Ehre verheißt, für sie Opfer bringen zu dürfen, nicht aber äußerlichen Vorteil, ja nicht einmal die Freude eines bald sichtbaren Erfolgs in Aussicht stellt. Wer darum höheren Zielen nachstrebt, wird das agitatorische Lärmen doch immer lieber denen überlassen, die nur äußere Zwecke, wenn nicht bloß eigene, egoistische Interessen verfolgen. Kommt man durch diese Zurückhaltung zur kurz, so erleidet man doch keinen wirklichen Verlust. Denn dem Guten ist immer nur durch wirkliche, klar bewußte, selbständige Vertreter gedient, nicht durch eine künstlich erregte, unklare Begeisterung.

IV.

Die bisher dargelegten Gedanken und Erwägungen können einem schon etwas helfen, sich dem Lärm zu entziehen und selbst nicht zur Vermehrung desselben beizutragen. Aber die sicherste Zuflucht vor dem Lärm habe ich noch nicht nachgewiesen, wie ich auch die letzte Ursache des Lärms noch nicht genannt habe.

Der Mensch kann nur dann laut werden und wird es dann auch sofort, wenn nichts zugegen ist, das ihm Ehrfurcht einflößte. Geht

es in einer Schule laut zu, so fehlt es gewiß an dem Lehrer, der keine Ehrfurcht einzuflößen vermag. Der gute Lehrer bringt die Schüler nicht durch sein Wort zur Stille — etwa gar durch einen lauten Zuruf oder dadurch, daß er auf den Tisch schlägt —, sondern durch seine bloße, Ehrfurcht gebietende Gegenwart. Geht es in der Politik gegenwärtig so laut zu, so ist die letzte Ursache doch, daß wir keine Regierung haben, die Ehrfurcht einzuflößen vermöchte, die „Autorität“ wäre. Deshalb wagt man nicht bloß in der Stille zu zweifeln, ob sie immer die richtigen Wege gehe, sondern sogar ihre Maßregeln laut zu glossieren, über ihre Befähigung und Gesinnung laut zu räsonnieren. Und keine Schärfe des Staatsanwalts wird diesen allerdings oft sehr unartigen Lärm unterdrücken. Das einzige vielmehr, was in unserem Staatsleben größere Stille schaffen wird, ist dies, daß die Regierenden wieder das Regieren lernen — daß sie wieder ehrfurchtgebietend zu handeln lernen. — Geht es in unserem kirchlichen Leben gegenwärtig so laut zu, so ist die letzte Ursache doch, daß kein Kirchenregiment da ist, das Ehrfurcht einzuflößen vermöchte — und das hat die weitere Ursache, daß die Hüter der Religion selbst keine Ehrfurcht haben vor dem Gott, dem sie zu dienen vorgeben. Ist denn das Ehrfurcht vor Gott, daß man zur Leitung seiner Kirche politische Zweideutigkeit gebraucht, vertuschendes Schweigen und beschönigende Phrase? daß man zur Erhaltung der Religion hauptsächlich auch auf die Beihilfe der Indifferenz, der Unwissenheit, der unlautern Nebenabsichten rechnet? Ist es Ehrfurcht vor Gott, daß man die Religion zum Hilfsmittel herabwürdigt, eine äußere — und z. T. gewiß schlechte, ungöttliche — Gesellschaftsordnung zu erhalten? daß man darin sogar religiösen Ernst sieht, aus diesen Gründen „dem Volk“ die Religion zu „erhalten“? Ist es Ehrfurcht vor Gott, wenn man jedes — vielleicht nur scheinbar oder oberflächlich — religiöse Wort eines Machthabers mit höchster Freude und tiefster Dankbarkeit hinnimmt als ein „Zeugnis“ für Christus, der neuerdings von möglichst vornehmen „Zeugen“ wieder zu Ehren gebracht werden muß? — Nein, das ist alles, nur keine Ehrfurcht vor Gott, nur keine Religion. Und so ist es auch kein Wunder, daß wir ein lautes, wüstes Treiben in der Kirche haben, das jeden anekeln muß, der einmal in der Stille seines Herzens nur den geringsten religiösen Konflikt durchgemacht hat. Vor dieser Ausübung und Vertretung der Religion kann niemand Ehrfurcht haben; und nur die Ehrfurcht macht den Menschen innerlich still, und macht ihn so abgeneigt, dem Lärm nachzugehen und Lärm zu machen.

Wer sich darum dem alles höhere, geistige Leben gefährdenden Lärm der Zeit entziehen will, der suche den Umgang dessen auf, der ihm Ehrfurcht einflößt. Und daß es eine echte Ehrfurcht ist, die da in ihm erwacht, das kann er eben daran erkennen, daß ihm die Lust zu reden vergeht, die Pflicht zu hören sich offenbart und das Bedürfnis kommt, den Eindruck der Autorität in der Stille zu verarbeiten. Ich will keine Namen solcher „Autoritäten" nennen, die stille zu machen vermögen. Denn man kann nicht beliebig jeden zu jeder Autorität in die Schule schicken. Im höheren Sinne muß jeder *seinen* Lehrer selbst entdecken. Es müßte einer aber auch entsetzlich arm sein, wenn er noch niemals von jemand den Eindruck einer stille machenden Ehrfurcht gehabt hätte. Gut, so halte er sich an diese *seine* Autorität. Sie kann ihn dann zu höheren Autoritäten führen, die noch tiefere Stille zu erzwingen vermögen.

Das ist das sicherste Mittel, stille zu werden: daß man einen unsichtbaren Begleiter bei sich hat, vor dem man nicht zu reden wagt. Ist man auf eigene Reflexion und eigene Vorsätze angewiesen, so wird der Lärm von außen die nur künstlich geschweigten Stimmen drinnen aufwecken, und dann tritt die Betäubung ein, und dann lärmt man eben mit. Dagegen kann man sich mit einem solchen Begleiter in den schlimmsten Lärm hineinwagen und wird nur immer empfindlicher spüren, wie wüst er ist, und wird nur die Stille immer lieber gewinnen. Indem der Lärm von außen an der stillen, ehrfurchtgebietenden Größe der unsichtbar gegenwärtigen Autorität sich bricht, hilft er sogar, sich immer stiller, und ruhiger, und freudiger in sich zu vertiefen.

Chr. Schrempf.



Die Geschichte einer Trennung.*)

Nicht um Recht oder Unrecht der Ehescheidung als solcher handelt es sich in diesem Roman, obwohl sich auch darüber im konkreten Rahmen einer Dichtung weit mehr und psychologisch weit Feineres sagen ließe, als in einer abstrakten ethischen Untersuchung, wo man doch immer nur auf zweierlei hinauskommt: daß über dieses sittliche

*) J. Niemann, Die Geschichte einer Trennung. Roman in zwei Bänden. Dresden und Leipzig. Verlag von Karl Reißner. 1894.

Recht oder Unrecht von Fall zu Fall entschieden werden müsse, und daß man unter allen Umständen in der Vorgeschichte einer solchen Trennung auf beiden Seiten nach dem Unrecht zu suchen habe. Und ein derartiger typischer Fall der angewandten Ethik würde sich dann auch für „die Wahrheit" zur Besprechung ganz wohl eignen. Aber der hier vorliegende Roman kümmert sich um diese sittliche Frage so gut wie gar nicht. Sondern was Johanna Niemann interessiert, das ist eben auch wieder „die Pfarrersfrage", nur daß sie diesmal an eine Frau herantritt und in ihr zum tragischen Bruch, aber nun natürlich nicht mit Amt und Kirchenregiment, sondern mit dem eigenen Mann, zur Auflösung der Ehe, zur Trennung von Gatten und Sohn führt. Und das gehört doch noch ganz anders und ganz besonders zum Ressort dieser Zeitschrift.

Luise Kramer ist die Frau des Dompredigers in Werderstadt, einem entlegenen Städtchen der preußischen Monarchie. Somit sollte auch von ihr das Wort jener Berlinerin gelten: „Vor diesen Pfarrersfrauen liegt das Leben doch ungeheuer einfach, von Anfang an fertig da; es giebt fast keine Konflikte; sie sind gläubig, nach oben wie nach unten ist ihre Stellung zu allen Gesellschaftsschichten eine natürlich gegebene, ihr Pflichtenkreis ist immer interessant, und alle Schwächen und Talente beinahe stehen ihnen gut zu Gesicht: Einfalt und Klugheit, Mitleid und Eifer." Aber wenn die Pfarrfrau nicht gläubig ist? „Ja, das darf ihr natürlich nicht passieren; sie würde ja ihren Mann um sein Prestige bei anderen bringen." Damit haben wir das Thema. Denn die Dompredigerin, die diese Weisheit zufällig mit anhört, ist in der That nicht mehr gläubig; den Gottesbegriff des alten Glaubens hat sie zertrümmert und diese That von innerer Unabwendbarkeit auch bereits überwunden. Aber das Schweigen und Schweigenmüssen — das ist das Qualvolle für diese so durch und durch gesunde und natürliche und so unerbittlich wahrhaftige Frau. Doch warum muß sie schweigen? Um ihres Mannes willen, natürlich; um seines Prestige bei anderen willen, wie die Berlinerin gesagt hat; um ihrer und seiner Liebe willen, wie sie sich selbst sagt. Und er —? er verdient sie, diese Liebe. Er ist ein schöner stattlicher Mann mit einer sympathischen Stimme, voll richtigem und zartem Empfinden in menschlichen Dingen; nur hat sein Ohr durch den steten Umgang mit Norm und Form auch andern gegenüber zuweilen etwas von der Feinheit eingebüßt, Goldklang von Blechgeklapper zu unterscheiden. Aber auch als Mann der Kirche ist er kein Fanatiker. Für sich freilich hält er fest am alten Kirchenglauben und handhabt

in seinen Predigten den Text wie ein Stück Mittelalter; auf Luthers Art wünscht er auch die menschliche Geselligkeit zurückzuführen, und droben auf einsamer Alp erneuert er als westpreußischer Nachkomme der glaubensstarken Salzburger den heiligen Eid auf das Bekenntnis der evangelischen Christenheit — einen evangelisch historischen Erinnerungsrausch nennt das etwas despektierlich der Seminardirektor Igele. Aber trotz alledem und alledem, er versteht seine Frau und ahnt, was in ihr vorgeht, er bedrängt sie nicht und fordert nichts Unmögliches von ihr. Zwar kann er ihre Deutung des Wortes vom Menschen Sohn, der ein Herr ist auch über den Sabbat: daß wir uns als Herrn erkennen über jede starre Form und sie zerbrechen dürfen, wenn ihre Zeit gekommen ist, für die Form seines Glaubens nicht anerkennen; aber er sieht doch ein, wie günstig sie damit auf die Kinder wirkt und wie überall, wo sie die Hände regt, Leben aufblüht, Geist geweckt wird. Nur Eines schmerzt ihn doch, daß sie es in der Kirche kalt findet und an die Sonne geht, um unter ihrem Schein andächtig zu erwarmen, während er gehofft hatte, ihr mit seiner Predigt das Herz heiß zu machen; denn daran erkennt er, daß ihm die Feuerkraft versagt ist, die Gluten aus starrem Boden zu wecken oder daß er, wie Luise es ausdrücken würde, kein religiöses Genie ist.

So ist freilich von Anfang an Spannung und Gegensatz da zwischen diesen beiden grundverschiedenen Menschen; und allmählich tritt es auch in die Erscheinung und kommt es zur Aussprache. So bei der religiösen Unterweisung der beiden Kinder, des lebenslustigen munteren Knaben und des mißgestalten und eben darum überklugen Lottchens; so bei dem Vorschlag von Landrat's, daß auch die Frauen zu der 40. Hauptversammlung des Gustav-Adolf-Vereins mitgenommen werden sollen; und so vor allem bei dem Plan ihres Mannes, an die Paten seiner Konfirmanden zu schreiben und sie aufzufordern, in der Stunde der Einsegnung ihr Gebet mit dem der Kinder zu vereinigen; darüber muß Luise fast lachen. Und immer mehr fühlt sie sich an der Seite des Gatten heimatlos und verängstigt, ist unzufrieden mit ihm und mehr noch mit sich selber. Da kommt es zu einem ersten Eklat, als der Domprediger, um in seiner etwas gleichgiltig werdenden Gemeinde einen Hauptschlag auszuführen, vor dem Aufbruch zum Gustav-Adolfstag in abendlichem Gottesdienst bei Kerzenlicht und nach besonders festlicher Liturgie das Abendmahl zu feiern beschließt. Luise setzt noch einmal die ganze Kraft ihres guten Willens ein, um von Rechtes und Gewissens wegen dabei

mitthun zu können. Aber was sie als Gedächtnisfeier zu Ehren eines großen Toten versteht, um das hat die Kirche die mystischen Fesseln des Sakramentsbegriffs geschmiedet, und da graut ihr ob der Lüge vor sich und vor den andern; ehe sie zum Empfang der Oblate die Lippen öffnen kann, bricht sie vor dem Altar zusammen und verliert das Bewußtsein. Ich kann mir denken, daß viele diese Szene für eine theatralische, romanhaft unwahre und romantisch ungesunde halten werden. Schwerlich mit Recht; mir hat sie ein persönliches Erleben und Empfinden analoger Art aus den Jahren meines Ringens um Wahrheit und Klarheit über diese Dinge ins Gedächtnis zurückgerufen, und Angesichts dessen kann ich bezeugen: so etwas ist möglich; das ist echt.

Und nun kommt vollends ihr Bruder zu Besuch, auch einer von denen, die den Froschmäusekrieg des Lebens nicht lustig nehmen können und daher mit Vorgesetzten und Kollegen in allerlei peinliche Konflikte geraten. An diesem Bruder und seiner Freiheit stärkt und findet sich Luise wieder zurecht in ihrer Sicherheit und Kraft. Somit ist er nur Mittel zum Zweck, sein Erscheinen nur eine Episode im Roman. Eben deswegen sind aber die Kapitel, die sich mit ihm beschäftigen, etwas zu weit ausgesponnen. Seine Gestalt interessiert offenbar die Verfasserin mehr als uns, oder wenn es ihr doch gelingt, ihn auch uns lieb zu machen, so räumt sie dann allzu rasch und allzu summarisch mit ihm auf, sobald er seine Schuldigkeit gethan hat. Und wenn es nur ein Mißverständnis und ein übler Schein sein soll, daß er an einem Vergnügungsausflug des staats- und kirchenfeindlichen Arbeitervereins „Freiheit" sich beteiligt habe, so kann man sich zwar denken, daß die Verfasserin das mit den Glaubenskämpfen schon schwer genug belastete Schifflein ihres Romans nicht auch noch mit dem ganzen Ballast der sozialen Frage hat beschweren wollen — völlig konnte sie das übrigens nicht lassen; aber dem Charakter dieses Bruders hätte es doch besser angestanden, wenn er Sozialist genug gewesen wäre, um mit Absicht und Bewußtsein diesem harmlosen Fest der Arbeiter beizuwohnen; die Liebe des Mädchens aus dem Volk zu ihm und ihr freiwilliger Tod um seinetwillen, wie sie hört, daß er im Duell mit einem Kollegen gefallen sei, wäre dadurch verständlicher und wahrscheinlicher geworden. Wie aber gar ein Duell mit dem vernünftigen und vorurteilslosen Wesen dieses Bruders sich zusammenreimen soll, das wüßte ich weder so noch so zu sagen; vielleicht ist er Reserveoffizier gewesen; aber auch für den gilt doch das Wort Jesu: des Menschen Sohn ist ein Herr auch des Sabbats.

Doch wie gesagt, die Hauptsache ist, daß an ihm und seinem Schicksal der Gegensatz zwischen dem alten und dem neuen Glauben völlig klar werde, daß vor allem Luise selbst klar wird; denn ihr Bruder kann den Standpunkt ihres Mannes nicht mehr ernst nehmen; als die beiden Schwäger hart zusammengeraten, da ist es ihm nachträglich leid; „seines Eides wegen“ hätte er den Prediger schonen müssen; und die unchristliche Art seines Todes — deshalb muß er also im Duell fallen! — droht die Wirksamkeit des Schwagers, „sein Prestige vor den andern“ zu beeinträchtigen. Bei alle dem fühlte sich Luise, die Pfarrfrau, die doch nicht aufhört die Schwester ihres Bruders zu sein, nun vollends, „wie unter Gespenstern, in einer Welt, die keine Wirklichkeit mehr hatte; nichts darin schien Fleisch von ihrem Fleisch und Geist von ihrem Geist zu sein; hinter jedem Wort, das an ihr Ohr schlug, setzte ihr Gedanke und Gefühl ein Fragezeichen. Ein ungeheurer Riß trennte sie von allen, die mit ihr und um sie lebten, und das Furchtbarste, was einer reichen Menschenseele geschehen kann, drohte über sie hereinzubrechen, sie verlor die Möglichkeit, irgend jemand durch ihr Wesen wohl zu thun. Am wenigsten ihrem Mann. Sie sah ihn tief niedergeschlagen und verzagt infolge aller schlimmen Erlebnisse, körperlich und geistig leidend, und hatte weder Trost noch Schonung für ihn; denn was ihn leiden machte, erschien ihr klein und nichtig, durch einen Hauch, durch einen Atemzug voll Wahrheit und Erkenntnis fortgeblasen.“ Und da faßt sie den Entschluß fortzugehen. Ein Vorwand dafür bietet sich rasch; Lottchen ist krank, die Versetzung des Kindes in ein anderes Klima ist wirklich notwendig. So geht sie, wie sie meint: auf Nimmerwiederkehr.

Aber hier kommt sofort ein erstes Bedenken: daß diese Frau mit einer Lüge, meinetwegen mit einer „frommen Lüge“ auf den Lippen geht, das stimmt nicht; da ist doch Nora eine andere Natur. Und so bedarf es erst der bestimmten brieflichen Anfrage ihres Mannes, um ihr die Antwort – zu entlocken oder zu entreißen: „Ja, es ist wahr, ich bin nicht Lottchens, sondern Deinetwegen von Dir gegangen.“ Aber was ist das? geht sie wirklich ihres Mannes, nur ihres Mannes wegen? ist nun das die Wahrheit? Es muß wohl so sein, wenigstens bereitet uns die Verfasserin auf diese Motivierung mehrfach vor und hält auch an ihr fest; und dennoch wirkt sie verblüffend und überzeugt uns nicht.

Sie hält an ihr fest zunächst in der Art, wie sie die Wirkung dieses Gehens auf den Domprediger beschreibt. Luise hatte ihm geschrieben: „Ja, wenn du nicht Geistlicher wärest! Aber so, und wie

du bist und fühlst und wirkst, kannst und wirst du nicht darüber wegsehen, daß deine Frau nicht zu dir steht. Als die Verneinung deines besseren Selbst und deines Könnens müßtest du mich nehmen. Meine Gegenwart würde dich kraftlos machen, ich weiß es. Wie könnte meine Liebe das jemals wollen!" Damit scheint sie im ersten Augenblick Unrecht zu bekommen, gerade dieses ihr Gehen scheint ihn kraftlos zu machen. Er ist Geistlicher, ja; aber wenn er nicht einmal auf sie, die tägliche, stündliche Gefährtin und Zeugin seiner Arbeit die Begeisterung und Überzeugung hat übertragen können, ohne welche der Glaube tot ist, hat er dann nicht offenbar seinen Beruf verfehlt? Hat er dieses Berufes richtig gewaltet? Wäre es nicht besser, ihn, vielleicht gar dieses ganze verfehlte Leben von sich zu werfen? So kommt es wie eine Versuchung über ihn. Aber er überwindet diese verzweifelte Stimmung. Wer seine Hand an den Pflug leget und siehet zurück, der ist nicht geschickt zum Reich Gottes! oder gar: so jemand zu mir kommt und hasset nicht seinen Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder, Schwestern, auch dazu sein eigen Leben, der kann nicht mein Jünger sein! — diese Herrenworte helfen ihm zum Sieg, versetzen ihn in eine förmliche Ekstase, und schon der Predigt des nächsten Sonntags in ihrem neuen Pathos und ihrer schonungslosen Unbedingtheit hört man den anderen Geist an, der in ihn gefahren ist. So hat Luise wirklich erreicht, was sie wollte: den religiösen Genius in ihm entbunden, ihm die Zunge gelöst.

Das also wäre es — Luise eine zweite Charlotte Stieglitz! Wie diese um ihres mittelmäßigen Gatten willen in überspanntem Opfermut sich selbst den Dolch ins Herz gestoßen hat, um durch einen großen Schmerz ihm die fehlende Schaffenskraft einzuflößen, so geht die ungläubige Luise Kramer von dem geliebten Gatten fort, um dadurch die Schwingen des religiösen Genius in ihm zu entfesseln. Aber hier stecken doch Widersprüche und Unmöglichkeiten. Einmal, auch bei Charlotte Stieglitz glaube ich nicht an diesen uninteressierten, unegoistischen Opfermut: sie geht aus dem Leben, weil sie sich in ihren großen Erwartungen durch die Schwunglosigkeit und Unproduktivität ihres Gatten bitter getäuscht sieht; das ist das Motiv, und das andere ist höchstens Hoffnung und Wunsch. Fürs zweite aber, sie stand mit ihrem Mann auf demselben Boden des jungen Deutschland und wünschte, daß er für die ihnen beiden gemeinsamen Ideen wirke und wachse und schaffe. Luise Kramer dagegen soll sich und ihre Liebe opfern für eine Sache, an deren Recht und an deren Sieg sie ja nicht glaubt. Gewiß, daß es ihm ernst ist mit seinem Glauben, das erkennt sie nun als sicher an, und das be-

ruhigt sie, da sie selbst daran in bösen Stunden gezweifelt hatte; aber kann sie, die Ungläubige und Freigesinnte, wünschen, darf sie wünschen, daß der finstere Geist eines fast mittelalterlichen Bekenntnisses in ihrem Mann und durch ihn in der ganzen Gemeinde immer mehr die Oberhand gewinne? und kann sie, darf sie dafür ihr Bestes, ihre Liebe hingeben? Da ist Charlotte Stieglitz in ihrer Überspanntheit doch noch begreiflicher und ihr Opfer sittlich doch noch annehmbarer.

Das ist der große Widerspruch des Romans, über den ich nicht hinwegkomme. Und wie mir scheint, auch die Verfasserin nicht. Drei Jahre ist Luise schon fern von ihrem Mann; in einem Hochthal der Schweiz lebt sie mit ihrem Töchterlein, an dem sie das Meisterstück einer freien und schönen Erziehung zu machen bestrebt ist. Dieses Leben in der reinen Luft der freien Berge, wie es sich uns bei dem Besuch des sie in der Stille und in wahrhaft platonischer Feinheit und Zartheit liebenden Freundes, des Seminardirektors Igele dargestellt und beschrieben wird, das ist die schönste und poetischste Partie des ganzen Romans. Von Igele aber erfährt sie, soweit sie es nicht schon weiß, daß Kramer dem Ziel, das ihm und ihr für ihn vorgeschwebt, um vieles näher gekommen ist: die Gemeinde gehört ihm, er leitet sie, wohin er will, von ihm nimmt sie das Maß ihres Handelns. Und da versichert sie noch einmal dem Freund, daß sie nicht ihrer selbst, sondern ihres Mannes wegen fortgegangen sei; und in nicht aufhörender, überwallender Liebe ruft die Frau, der Gott immer mehr ein verborgener — Freund Schrempf würde sagen: ein nur möglicher Gott geworden und deren ganze Religion nur noch die „Wahrhaftigkeit vor mir selbst“ ist — da ruft sie aus: „Bisweilen denke ich aber, es ist doch alles Quark außer der Liebe.“ Allein gleich darauf klingt es anders: „Warum liebe ich Gerhard, den Menschen Gerhard, so sehr, so stark und doch nicht stark, nicht willenlos genug, um mich selbst darüber verlieren und vernichten zu können?“ Da haben wirs; das ist es, ist es also doch: nicht um seinetwillen ist sie gegangen, sondern um ihrer selbst willen, um sich an seiner Seite nicht schließlich doch zu verlieren, in ihrer Wahrhaftigkeit nicht schließlich doch zu vernichten — gegangen also wie Nora, als das Weib, das auch als Pfarrfrau ein sittliches Recht hat auf sich selber.

Mit diesem Zugeständnis, das uns Luise nun erst ganz verständlich macht und ihr Gehen vom Gatten und Sohn nun erst sittlich ganz berechtigt erscheinen läßt, könnten wir von dieser Geschichte einer Trennung scheiden. Denn was nun noch nachfolgt, ist zum mindesten nicht mehr notwendig. Sie giebt sich noch einmal der, nach allem,

was geschehen ist, seltsamen Hoffnung hin, daß Kramers Anschauung, seine Glaubenswelt eine andere werden, daß ihm die Augen aufgehen könnten; „und dann, dann gehört er mir.“ Anders Igele; menschlich richtiger, aber unter Verkennung des starr gewordenen Herzens in des Pfarrers Brust meint er, seine Liebe müßte ihn nun gerade auf seiner Höhe den Mut finden lassen, sich zu seiner Frau zu bekennen, auch wenn sie seinen Glauben nicht teilt; er vergißt — den Pfarrer und das Prestige. In ihr aber weckt der Verkehr mit Igele das sehnende Verlangen, den Gatten noch einmal zu sehen; denn die Sorge befällt sie, ob nicht hinter seiner rastlosen Hingabe für andere ein todwundes Herz sich berge, dem der persönliche Verzicht auf die Dauer zu schwer werde. Und da, mitten in Eis und Schnee, bricht sie an Weihnachten auf und erscheint am Silvesterabend in Werderstadt. Aber es ist ein seltsamer Abend, an dem sie heimkommt. Ungesehen hört sie ihn zuerst im Dom die Silvesterpredigt halten und findet nun freilich bestätigt, daß wie über ihn, o auch über die Gemeinde ein neuer Geist gekommen ist: der stumpfe, tote Gewohnheitszug, der sie früher so oft entsetzt hatte, ist gemildert und vergeistigt, mit Inbrunst hängen die Hörer an Gerhards Lippen und Worten. In seinem Wesen aber findet sie etwas Entrücktes, Nichtgegenwärtiges; er spricht zu ihnen, aber im Grunde spricht er mit seinem Gott, der ihm ein Erlöser von Erdenschranken ist: er ist einfacher als sie alle. Und nun kommt Mitternacht heran, jene Stunde der Silvestertollheit, die dem Übermut freigegeben ist wie den Knaben die Schulpausen. Allein die Tollheit wird diesmal ernst; die durch den Prediger gereizten Sozialdemokraten, die finden, daß die Stadt zu fromm geworden sei, bringen ihm eine regelrechte Katzenmusik und werfen ihm die Fenster ein: hinter dem Hosianna drein das Kreuzige! Kreuzige! wie bei Savonarola. Und da erkennt sie, daß ihm die Kirche die Frau und die Gemeinde die Familie geworden ist, daß „Gott ihm nicht verbietet, sie zu lieben, aber ihre Liebe zu genießen wie früher.“ Zwar bleibt sie noch einen Monat und mehr; aber die Differenz ist unausgeglichen, mit jedem Tag fühlt sie es deutlicher und jeder Tag des Zusammenlebens ist ein Geschenk, der Vorsicht und der Feigheit abgekauft, ein leiser Schritt so unsicher wie nur möglich; denn die Brücke schwankte und hatte kein Geländer. Und das kann — wiederum sie für sich nicht ertragen: dafür ist das Leben zu lang, um bis ans Ende Versteck zu spielen; ihr innerstes Wesen erträgt keine Vergewaltigung, auch von den liebsten Menschen und aus den besten Gründen nicht. Und nun

kommt es zur letzten Aussprache zwischen den Gatten; aber nicht mehr um die religiösen Differenzen geht es diesmal, sondern um ihre gegenseitige Liebe. Sie bekennt, daß Zweifel sie erfaßt habe, ob ihr Gehen das Richtige gewesen sei; habe sie aber gefehlt, so sei es ein Fehlgreifen aus Liebe gewesen. Aber er, hart wie er geworden ist, mahnt: „gieb deinem Eigenwillen und deiner Gottentfremdung nicht diesen schönen Namen." Da bricht es hervor: „Gerhard, die Forderung deines Glaubens steht als Spuk zwischen uns und entseelt unser Zusammenleben." Und noch ein letzter Versuch im Sinne Igeles: „Willst du nicht die Kraftprobe auf dein Evangelium machen, daß du mich neben dir leben läßt, mich liebst, wie dein Herz es einst gethan, auch wenn ich Lehre und Glauben nicht mit dir teile?" Doch nun ist er derjenige, der ein ferneres Zusammenleben für unmöglich erklärt: „Ein Künstler, Gelehrter und welchen Dienstes ein Mann sonst lebe, kann es vielleicht missen, in seiner Frau die Gefährtin seiner Interessen und Arbeit zu sehen, aber Religion ist mehr als Kunst und Wissenschaft und Staat." Damit ist es zu Ende, und darin liegt ja nun allerdings auch von seiner Seite die Rechtfertigung und Anerkennung ihres Scheidens. So geht sie, diesmal wirklich auf Nimmerwiederkehr. Aber noch einmal, sie geht um ihrer selbst, trotz ihrer Liebe um ihrer eigenen sittlichen Selbsterhaltung willen. „Es war gut," sagt sie, „noch einmal herzukommen, zu sehen und zu hören und nun zu wissen, daß die Luft hier keinen Atem für mich hat. Was gelte ich dir noch? Als Verirrte und Sünderin unter den Gerechten sieht mich dein Auge, und das ertrag' ich nicht, von dir nicht."

Sie geht nach Berlin. Gleichzeitig mit ihr verläßt auch Igele Werderstadt: während Gerhard dort die Gemeinde für sich und sein Bekenntnis gewonnen hat, ist Luise diesem besten Freund die Führerin geworden herüber ins Lager der Freien; ist auch das Lehrerseminar keine Kirche, so ist doch die Kluft zu tief, die ihn hinfort von den Vorschriften auch für jenes trennt. Wer aber von diesen beiden Menschen, welche gemeinsam dem neuen Leben entgegenfahren, Arges denken oder auf künftiges Liebesglück für sie hoffen wollte, honny soit qui mal y pense!

So endigt diese nachdenksame Geschichte. Der Eindruck ist kein reiner, der Widerspruch, der den ganzen zweiten Teil durchzieht, läßt uns nicht zum völligen widerstandslosen Miterleben kommen. Und dieser Widerspruch zersprengt auch die Einheit der Charaktere; namentlich der Domprediger ist infolge dessen nicht durchweg verständlich,

weil er nicht durchweg derselbe — man verstehe mich wohl, auch in seiner Wandlung nicht durchweg derselbe bleibt. Aber darum ist die Geschichte dieser Trennung doch von großer Wirkung, mit mächtigen Schlägen pulsiert in ihr die ganze Gegensätzlichkeit unserer Zeit; darin liegt ihr Recht und liegt das Geheimnis dieser ihrer Wirkung auf uns. Mit dem einfachen Entweder — Oder, mit dem bloßen Ja oder Nein war es dem alten Glauben, ist es aber auch den neuen sittlichen Fragen und Aufgaben gegenüber nicht gethan. Übergangszeit ist böse Zeit: das wird uns hier wieder einmal erschreckend klar. Auch der Christ, auch Pfarrer und Pfarrfrauen, sie sind als Christen, als Pfarrer und Pfarrerinnen sittlich gefährdet, sind wirklich „in einer schlimmen Lage". In der Übertreibungssucht seines Temperaments, wie es seine geistlichen Freunde nennen, spricht es Igele einmal aus. Wie der Garnisonspfarrer den Nöten der Kirche gegenüber auf die Stimme der Regierung und auf Majestät selbst hinweist, da ruft er ungeduldig aus: „Bester Herr Pfarrer, ich glaube, Sie wollen mich nicht verstehen. Ich spreche von den Kampfstätten, den Siegen, Niederlagen und Gefahren hier und hier (er schlug gegen Brust und Stirn). Kirche? Regierung? Majestät? Können die Religion schaffen? Da eben steckt die Gefahr. Von oben, von außen, von Staatswegen und Rechts- und Gesetzeswegen absolut keine Widerstände und Schwierigkeiten, im Gegenteil, für den Rechtgläubigen, den gut kirchlichen Christen alles wohlgepflastert, man möchte sagen, weich gepolstert, so daß Streber- und offizielles Christentum bald einander deckende Begriffe werden. Die Thüren stehen weit offen, wer sich betten will, ist eingeladen und soll es gut haben. Herein ihr Leute, herein! Dennoch — sie kommen nicht. Die große Gegenströmung wächst unaufhaltsam, und was das Bedenkliche ist, die Charaktere, die feinen Köpfe, die schöpferischen Geister, die heißen Herzen gehören ihr an. Ich habe den Eindruck, als werde von ihnen, wie in Kaulbachs Hunnenschlacht, über unsere veralteten Alltagshändel weg eine Geisterschlacht in den Regionen des reinen Gedankens und der natürlichen Empfindung gekämpft." Und kürzer und unfeiner drückt es die Berlinerin so aus: „Es ist wirklich eine bequeme Sache um den Glauben." Auch das ist freilich nicht die ganze Wahrheit.

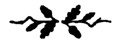
Schön aber ist, daß auch die andere Seite zum Wort und zu ihrem vollen Rechte kommt in dem Roman, daß hin und her alle Karikatur vermieden ist. Nicht nur der Domprediger ist keine solche, auch seine Amtsbrüder sind fein und ohne Übertreibung, der alte Superintendent mit wahrer Liebe gezeichnet; und ebenso dessen Frau, mit ihrer kind-

lichen Bibelgläubigkeit und ihrem warmem Herzen eine treffliche Gestalt. Und wenn der Landrat und seine vielgeschäftige Gattin mit ihrem krampfhaften Eifer um „die teure evangelische Kirche in der Zerstreuung“ einen Stich ins Komische bekommen, so scheint mir auch das so übel nicht: erstens ist es der Wirklichkeit abgelauscht, diese lärmende Frömmigkeit und aufdringliche Kirchlichkeit einer solchen adeligen Spitzenfamilie, deren „bürgerliche Nichten nur Vornamen haben“; und dann möchte man solche humoristischen Entrefilets nicht missen in der sonst so schwülen Luft des Ganzen und zur Erholung von allen den schweren Fragen und Problemen, die doch immer im Vordergrund stehen.

Aber eine litterarische Kritik will ich nicht schreiben, sonst müßte über Charaktere und Komposition viel eingehender gesprochen und viel sorgfältiger geurteilt werden; mich interessiert in dem Roman das Stoffliche zu sehr, als daß ich das Ästhetische als solches unbefangen und in seinem ganzen Umfang würdigen möchte. Eben deswegen könnte man mich aber zum Schluß vielleicht noch fragen: Auf welchem Standpunkt steht denn nun aber die mutige Frau, deren Schicksal hier erzählt wird und die dich so lebhaft interessiert? ihr verborgener, ihr möglicher Gott, was ist er? was ist er ihr? was sagt er und was will er von ihr? Ob es möglich wäre, das aus dem Buch zusammenzustellen, ich weiß es nicht. Ob der Verfasserin ein geschlossenes Bild dieses neuen Glaubens vorschwebte, ich weiß es nicht. Vielleicht daß sie es nicht geben konnte, vielleicht daß sie es nicht geben wollte, vielleicht daß nur ich ein zu flüchtiger Leser des Buches gewesen bin, um es zusammenzufinden. Luise sagt einmal: „Was heißt denn Gotteserkenntnis und Gottesempfindung? Gottesvorstellung? Haben nur zwei von uns die gleiche? Kennen wir selbst deutlich die eigene? Ist es zu fassen, daß Menschen von heute sich überwinden (soll wohl heißen: unterwinden), Wächter in diesem Sinne zu sein? eines Scheinhüteramts an Heiligtümern zu walten, die schon zerfallen sind?“ Ich denke, das genügt. Daß Luise los ist vom alten Glauben, modern empfindet, frei denkt, ohne unfromm zu fühlen, das reicht hin als Grundlage des Romans, und macht uns die Frau interessanter, als wenn sie eingeschworen wäre auf diese oder jene bestimmte neue Glaubensfaçon. Die Anmerkung Lessings über die Art, wie Homer die Schönheit der Helena schildert, gilt auch von den Zügen des Geistes. Wenn ich mir vorstelle, daß Luise Kramer fast genau so über die letzten und höchsten Fragen denkt wie ich selber, weil ich sie so ganz verstehe und fast durchweg einverstanden bin mit dem, was sie thut

und sagt, so ist das keine Fälschung des Bildes und keine Anmaßung von mir, sondern nur ein Beweis von der Kunst der Schilderung und von meinem Interesse an dem Buch.

Straßburg i. E. Theobald Ziegler.



Der Fall Hammerstein

ist zwar so klar, daß er eines Kommentars nicht bedarf. Doch sollen ihm in der „Wahrheit" wenigstens einige Worte gewidmet werden. Er verdient's.

Der Sachverhalt ist einfach der: daß der „verantwortliche" Herausgeber der „Kreuz"-Zeitung, also einer der Führer im Kampfe „mit Gott für König und Vaterland", sich als richtigen Lumpen, ja schließlich als einfachen Verbrecher entpuppt hat.

Daran ist nun eigentlich nicht so viel Merkwürdiges. Daß ein Lump auch noch heuchelt, ist bloß die konsequente Entwicklung seiner Lumpenhaftigkeit. In des Freiherrn von Hammersteins Rolle paßte es ganz gut, für so und so viele Tausende zum Kampf „mit Gott für König und Vaterland" aufzurufen. Er wäre nur aus der Rolle gefallen, wenn er sich nicht würdig gefunden hätte, die Einkünfte eines „verantwortlichen" Leiters der „Kreuz"-Zeitung zu beziehen.

Merkwürdiger und viel schlimmer ist es, daß seine Partei, also die konservative Partei zunächst Norddeutschlands, es so lange nicht merkte, daß sie einen der verantwortungsvollsten Posten in ihrem heiligen Kampfe einem Heuchler anvertraut hatte. Von der ganz abscheulichen Möglichkeit, daß sie es nicht hätte merken wollen, will ich völlig absehen. Aber schon daß sie's nicht merkte, ist wirklich schlimm genug. Denn es zeigt, daß ihr jedenfalls nicht sehr wichtig ist, **wer** eigentlich die **sind**, die unter ihrer Fahne in den heiligen Krieg ziehen. Wenn sie nur dreinschlagen können, das scheint ihr die Hauptsache zu sein. Und dreinschlagen konnte ja der Freiherr von Hammerstein. Ob sie auch die moralische Qualifikation besitzen, andere mit religiösem Pathos zu züchtigen, das scheint ihr Nebensache zu sein. Wäre den Leitern dieser Partei — auch dieser Partei; denn bei den andern wird's kaum besser sein — der Gedanke einigermaßen vertraut, daß nur die eigene persönliche Lauterkeit das moralische Recht gewährt, für Ideale zu kämpfen und andere im Namen dieser Ideale anzugreifen, so hätte ihnen ein Verdacht kommen müssen, ob das Leben ihres hochgestellten Vertrauensmanns den Ideen entspreche, zu deren Vertretung er berufen war. Und dann hätten sie genauer nachsehen müssen; und dann hätten sie auf eine nicht einmal so stille Beseitigung dringen müssen. Aber das ist nicht geschehen. Denn dieser elementare christliche Gedanke ist unserer spezifisch christlichen Partei offenbar gar nicht geläufig. Und das ist — im Ernste, nicht ironisch geredet; denn ich bin der Meinung, daß die christlich-

konservative Partei eine sehr bedeutsame Mission hat — schlimm. Diese Partei des Kreuzes giebt damit den Gegnern das Recht, ihre Vertretung des Christentums im allgemeinen als Geschwätz zu nehmen. So lange sie nicht ganz offenkundig in dem Punkte strenge Zucht übt, daß keiner ihrer Genossen mit einem Balken im eigenen Auge dem Gegner die Splitter aus dem Auge ziehe, ist alles, was die Partei für Ideen thut, als Luft zu achten, können nur einzelne Mitglieder derselben, die sich deutlich als Charaktere dokumentiert haben, darauf Anspruch machen, daß ihr Wort beachtet werde.

Übel steht namentlich Stöcker da. Ob er zu Zeiten eine mehr oder weniger hinterhältige Politik getrieben hat, wage ich nicht zu entscheiden. Vielleicht ist ohne Hinterhältigkeit überhaupt keine „Politik" möglich, und etwas mehr oder weniger gilt mir gleich. Insofern wäre ihm dann nur vorzuwerfen, daß er überhaupt Politiker wurde. Mir ist ein anderes merkwürdiger und bedenklicher. Wenn Stöcker — ein Seelsorger! — nicht soviel Menschenkenntnis besitzt, daß er bemerkte, welcher Qualität sein christlicher Kampfgenosse von Hammerstein sei — so kann er mir leid thun. Und wenn er es bemerkt hatte und nicht verstand, welche Konsequenz er allein aus seiner Erkenntnis ziehen könne: so thut er mir doppelt leid. Jedenfalls ist ein Mann, der sich so schamlos dupieren ließ, zum Eintreten für christliche Ideale nicht sehr geeignet. Stöcker, den ich sonst ernst nehme, hat es an der Wachsamkeit fehlen lassen, daß er sich in seinem christlichen Kampfe nur von Christen, die er erprobt hatte, helfen ließe. Damit giebt er aber den Gegnern das Recht zum Mißtrauen. Man braucht sich doch nicht von jedem nichtswürdigen Menschen Christentum predigen zu lassen?

Es ist ein scharfes und auch für uns andere höchst lehrreiches Gericht, das Freiherr von Hammerstein über seine Partei gebracht hat. Für eine „christliche" Partei ist es ja besonders schlimm, sich in einer Vertrauensperson so vergriffen zu haben. Aber irgend welcher Idee will doch jede Partei dienen. Sie alle werden darum zu größerer Achtsamkeit gemahnt. Und sie alle können's wohl brauchen. Mich selbst hat Herr von Hammerstein in den Gedanken bestärkt, die ich in dem Aufsatz „Reformer und Reformatoren" darzulegen versucht habe. Es hat sich im Fall Hammerstein im grellsten Lichte dargestellt, daß man heutzutage ganz wohl Ideen „vertreten" kann, von denen man persönlich völlig unberührt bleibt. Darin liegt gerade ein Hauptschaden unserer Zeit. Und so möchte ich wenigstens für mich lernen, die Sache am entgegengesetzten Ende anzufassen. C. S.



Herausgegeben unter verantwortlicher Redaktion von Lic. Chr. Schrempf in Cannstatt.
Die für die Wahrheit bestimmten Aufsätze und Briefe wolle man an den Verleger persönlich richten (E. Hauff, Firma: Fr. Frommanns Verlag in Stuttgart).

Die nächsten Hefte bringen u. a. die folgenden Beiträge:

Opposition muß es geben. Von P. Chr. Elsenhans.

Über Pharisäismus. Von † †.

Soziale Vorschläge aus den Kreisen des Großbetriebs. Von Professor Dr. J. Baumann.

Bemerkungen zu B. Kidd's Soziale Evolution. Von † †.

Sudermanns Entwicklungsgang. Von Korrektor.

Goethe und seine neuesten Biographen. Von Korrektor.

„Die Kameraden.“ (Lustspiel von L. Fulda.) Von Chr. Schrempf.

d'Annunzio, Der Triumph des Todes. Von Dr. H. Schneegans.

Neue deutsche Lyrik. Von Dr. Fr. Servaes.

Über Anzengruber. Von Oberlehrer A. Heubaum.

Schleiermacher. Von demselben.

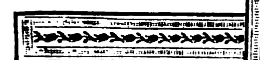
„Doppelte Sittlichkeit.“ Von Chr. Schrempf.

Der Parlamentarismus. Eine ethische Betrachtung. Von demselben.

Von der Versöhnlichkeit. Von demselben.

Eine „gottlose“ Religion. Von Dr. Otto Gaupp.

Hofbuchdruckerei Carl Liebich, Stuttgart.



Nr. 50.
Fünfter Band Nr. 2.

Die Wahrheit.

Halbmonatschrift zur Vertiefung in die Fragen und Aufgaben des Menschenlebens.

Herausgegeben
von
Christoph Schrempf.

Inhalt:

Erscheint halbmonatlich.

Preis vierteljährlich Mk. 1.80, das einzelne Heft 40 Pf.



Stuttgart.
Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff).
1895.

Ausgegeben Mitte Oktober 1895.


Die Wahrheit.

Stuttgart, Mitte Oktober 1895.

Der Triumph des Todes.

Ein zeitgemäßer Roman Gabriele d'Annunzio's.

Seit Werthers Leiden hat in der Litteratur der neueren Zeit der Selbstmord eine große Rolle gespielt. Unter den Romanen, welche in Ländern romanischer Zunge Goethes Werke sich zum Vorbild nehmen, stehen des Italieners Ugo Foscolo's „Letzte Briefe des Jacopo Ortis" an erster Stelle. Aber auch auf die Litteratur Frankreichs übte, wenn auch indirekt, des deutschen Dichters Werk großen Einfluß aus. Am Anfang unseres Jahrhunderts, im Zeitalter des Weltschmerzes, als in der sogenannten Emigrantenlitteratur Frankreichs, infolge der politischen Umwälzungen, die tiefste Melancholie herrschte, entstanden mehrere Romane, welche sich in dieser oder jener Hinsicht, die einen mehr, die andern weniger an Goethes Werk anschlossen. In Chateaubriand's René, in Sénancour's Obermann, und, wenn auch in anderer Färbung, in Benjamin Constant's „Adolphe" treffen wir jenen Typus des von unbestimmter Sehnsucht erfüllten Jünglings an, der aus Verzweiflung darüber, daß er sein Ideal nicht erreicht, mit sich und der Welt zerfällt. So mannigfaltig diese Typen im einzelnen sind, so verschieden sich ihr Schicksal gestaltet, einzelne ähnliche Momente treten bei ihnen doch immer wieder hervor. Schwärmerei und Melancholie, Mangel an Thatkraft und Selbstbeherrschung, Egoismus und Eitelkeit, Sehnsucht nach der Einsamkeit und nach dem Tode, sie treten uns bald in dieser, bald in jener Form entgegen. Alle diese Jünglinge sind Söhne einer Zeit, die nach den gewaltigen Stürmen der Revolution, welche alle Schranken niedergerissen zu haben meint, nunmehr vor nichts mehr zurückscheuen zu brauchen glaubt, aber doch überall auf

Unerreichbares stößt, Unerforschlichem entgegentritt, und aus Verzweiflung darüber, daß sich ihr doch nicht alle Thore öffnen, mutlos und irre geworden dem Weltschmerz anheimfällt.

Das Ende des 19. Jahrhunderts ist von jener Zeit in den meisten Punkten total verschieden; aber daß der Weltschmerz verschwunden sei, wird wohl niemand behaupten. Im Gegenteil, in unserer Zeit des Pessimismus treibt er die trostlosesten Blüten. Mehr als je hat man in unserer Zeit über die Häufigkeit des Selbstmords zu klagen. Soll man sich darüber wundern? Sucht die moderne Philosophie ihn nicht geradezu zu rechtfertigen? Wie Schopenhauer es für die höchste Tugend erklärt, zu überwinden, was er „den Willen zum Leben" nennt, so hält auch Nietzsche den Gedanken an den Selbstmord für „ein starkes Trostmittel, mit welchem man gut über manche böse Nacht hinwegkommen könne." Und von solchen Gedanken ist die Litteratur durchtränkt.

Vor kurzem erschien in Italien ein in glänzender Prosa geschriebener Roman Gabriele d'Annunzio's, der sowohl wegen der echt modernen Stimmung, die ihn durchweht, als auch wegen der Berührungspunkte mit den eben angeführten Romanen charakteristisch ist. Der „Triumph des Todes"*) bietet für uns Deutsche umsomehr Interesse, als er ganz unter dem Einfluß Nietzsche's steht. Ein Aphorismus aus „Jenseits von Gut und Böse" ist das Motto des Romans, und das Vorwort schließt mit der Aufforderung, die Ankunft des Übermenschen in der Kunst vorzubereiten. Nicht minder selbstbewußt als sein Meister, welcher den Deutschen die tiefsten Bücher, die sie besitzen, gegeben zu haben meint, verkündigt Gabriele d'Annunzio, er wolle das ideale moderne Prosabuch ins Leben rufen, ein Buch, frei von den Banden der Fabel, an Klängen und Rhythmen reich wie ein Gedicht; er wolle eine plastische und symphonische Prosa schaffen, reich an Bildern und reich an Musik; ja, er sagt uns unumwunden, sein Ehrgeiz ziele dahin, die erzählende und beschreibende italienische Prosa überhaupt zu schaffen.

Dieses Selbstbekenntnis ist in doppelter Weise interessant. Es zeigt uns zunächst, daß der Dichter es von seinem Meister gelernt hat, einen ganz besonderen Wert auf die Form zu legen. Und ich wüßte keinen modernen italienischen Prosaiker, der so glänzende Scenerien hervorzuzaubern im stande wäre wie er. Sei es, daß er mit den grellsten Farben das lärmende Jahrmarktstreiben in einem

*) Trionfo della Morte. Milano, Treves, 1894.

Wallfahrtsorte beschreibt, wo die Volksmenge, nachdem sie in dumpfem Fanatismus und abgöttischer Vertierung in der Kirche von der Madonna Heilung für körperliche und seelische Leiden erfleht hat, vor den Buden johlt und tobt; sei es, daß er die prächtige südliche, von der ewig leuchtenden, unerbittlichen Sonne bestrahlte Landschaft schildert, das ruhige im glänzenden Blau blinkende Meer, auf dem nur in der Ferne die Segel einiger Schifferbarken schimmern: im Häßlichen und im Schönen schafft er Bilder von solcher Lebenskraft, daß sie uns aus der Phantasie nicht mehr schwinden. Und er versteht es mit ein paar Strichen ein Bild in uns hervorzuzaubern. Steigt sie nicht vor unsern Augen auf, die stille Stadt Orvieto, wenn er anhebt: „Denke dir, auf Tuffsteinfelsen gelagert, über einem melancholischen Thal, eine stille Stadt, so still, daß sie unbewohnt scheint. — Geschlossene Fenster; graue Gäßchen, in denen das Gras wächst; ein Kapuziner, der über einen Platz geht; ein Bischof, der aus einem schwarzen, geschlossenen Wagen vor einem Spital herabsteigt; ein alter Diener am Kutschenschlag; ein Turm in den grauen, regnerischen Himmel hineinragend; eine Uhr, die langsam die Stunden schlägt; plötzlich, hinten in einer Straße ein Wunderwerk, der Dom.“ Und stimmen wir nicht der Heldin des Dichters bei, die halb im Traum, wie wenn vor ihren Augen die stille Stadt aufstiege, ausruft: „Welch' ein Friede!“

Schon in eine solche Beschreibung, die von dem Malertalent des Dichters glänzendes Zeugnis ablegt, spielt die Musik hinein. Wir hören sie, die Uhr, die langsam die Stunden schlägt, und der Dichter zeigt uns, daß er es ernst meint mit seiner Absicht, eine symphonische Prosa zu schreiben. Und er versteht es auch, die Rhythmen und Klänge mit den Gefühlen und Empfindungen, die er schildern will, in Übereinstimmung zu bringen. In der trüben Scene, die das Buch eröffnet, als die beiden Liebenden ihrer stets größer werdenden Entfremdung gewahr werden, lagert bleischwer der Himmel über der Stadt, und Regentropfen fallen von Zeit zu Zeit langsam auf die Erde: „Gocce di pioggia, rare, cadevano“; und von Zeit zu Zeit, die trübe Stimmung zu unterstützen, wird dieser durch seinen Rhythmus so wirksame Satz wiederholt. Maßvoll angewandt machen derartige Wiederholungen zur Hervorrufung derselben Stimmung sehr gute Wirkung. Leider wird dies Stilmerkmal bei unserem Dichter zur Manie. Wenn in der Wagner'schen Oper beim Erscheinen derselben Person auf der Bühne im Orchester dasselbe Leitmotiv ertönt, so lassen wir uns das gefallen, denn wir haben es mit Musik zu thun. Kommt es uns aber nicht lächerlich vor, daß jedesmal, wenn der

Held Georg an seinen von ihm geradezu vergötterten Onkel, den Selbstmörder Demetrio denkt, folgender selbe Satz wiederholt wird: „Und es erschien ihm der sanfte und melancholische Mann, jenes von männlicher Melancholie erfüllte Gesicht, dem ein seltsames Aussehen eine weiße Locke im dunkeln Haar verlieh, die bis mitten auf die Stirne hinunter reichte.“ Mit dieser Stilmanie steht d'Annunzio nicht allein. Ganz mit Recht machte Riehl*) in einem Aufsatz dieser Zeitschrift darauf aufmerksam, daß es ein Merkmal unserer Zeit sei, die Kunstgattungen zu vermischen. Wir sehen aber, „man verlangt heutzutage nicht mehr bloß von der Musik, daß sie ausspreche, was das Wort des Dichters sagen kann, mit der Malerei sucht man nicht mehr bloß musikalische Wirkungen zu erzielen,“ man trägt sogar in die Prosa musikalische Elemente hinein. Andererseits sucht d'Annunzio — und es ruft dies einen komischen Widerspruch hervor — die Genauigkeit des Historikers nachzuahmen, indem er Nebensächlichkeiten ganz genau beschreibt. Was machen wir uns aber daraus, daß der über dem Bette Demetrio's an der Wand aufgehängte Weihkessel „das Werk des alten Goldschmieds und Schmelzarbeiters von Guardiagrele, Andrea Gallucci war“, oder daß seine Violine von Andrea Guarneri herrührte und das Datum 1680 trug? Auch das ist eine krankhafte Erscheinung, die übrigens schon in den alten Ritterromanen des ausgehenden Mittelalters zu Tage trat, welche mit peinlicher Genauigkeit verzeichneten, von welchem Waffenschmied jedes Stück der Ritterrüstung herrührte, und wieviel Ellen der Schneider zum Wams des Helden brauchte. Sollten wir wieder einen Rabelais nötig haben, der sich über unsere Stilmanie lustig machte, wie er jene verhöhnte? Übrigens findet sich die Neigung, auf die Detailmalerei zu viel Wert zu legen, in unserer Zeit auch sonst. Oder bietet die Gewohnheit der modernen Bühne, bis in die kleinsten Details die geschichtliche Treue zu beachten, nicht etwas ähnliches? Vergißt man über die Äußerlichkeiten den poetischen Gehalt nicht zu sehr? Bei der Aufführung Schiller'scher Dramen durch die Meininger habe ich mich dieses Eindruckes öfters nicht erwehren können. Doch wollen wir uns nicht selber desselben Fehlers schuldig machen, indem wir bei der Form des Romans zu lange verbleiben. So wichtig das Formelle für den Dichter auch ist, uns ist der innere Gehalt der Dichtung doch viel wichtiger.

Der Held des Romans, Georg Aurispa, ist wie seine Geistesver-

---

*) Die Kulturbedeutung der Gegenwart. Wahrheit Bd. IV. S. 205.

wandten am Anfang des Jahrhunderts ein begabter und gebildeter junger Mann. Er könnte, wenn er wollte, eine angesehene Stellung in seinem Vaterlande einnehmen. Aber er ist ja reich, er braucht es nicht — und er mag nicht. Gerade wie Sénancours Obermann, so will auch er keinem Stand oder Beruf angehören. Sollte er sich seine Stimmungen nach dem Glockenschlag zerreißen lassen, wie der Arbeiter, der Geschäftsmann, der Beamte? Nein, er will frei sein. Er, der Nietzsche mit Erfolg studiert hat, weiß, daß eine aristokratische Seele alles verabscheuen muß, was nur leise an Zwang erinnern könnte. Er will frei sein, aber nicht etwa, um zu handeln, sondern — und das ist wiederum ein Zug, den er mit seinen Ahnherren teilt — um seinen jeweiligen Stimmungen nachgehen zu können. Auch von ihm könnte es heißen, wie von Obermann, er sei „ein Geist, welcher fühlt, nicht ein Geist, welcher arbeitet." So hat er eigentlich nie ernstlich gearbeitet; ernste Arbeit würde er jetzt, da er die Leere seines Daseins zu empfinden anfängt, nicht mehr vertragen; so sehr hat er sich an Müßiggang gewöhnt. Und wie so viele seines gleichen, zumal wie Chateaubriand's René und Constant's Adolphe, so ist auch er früh blasiert, nach Wissen nicht hungrig, über alles hinaus. Er ist sich seiner Unthätigkeit und seiner Nutzlosigkeit wohl bewußt, und als sein Bruder ihm einst im Zorne vorwirft, er habe ja nur stets für sich gelebt, für seine Bequemlichkeit und seinen Vorteil gesorgt, und habe deshalb in der Familie, um die er sich nie gekümmert, nichts zu befehlen, da muß er sich sagen, daß dieser Vorwurf ihn mit Recht trifft. Er fühlt es immer mehr, daß er ein unnützes Geschöpf ist auf dieser Welt; aber je ohnmächtiger er sich fühlt, desto größer wird seine Eitelkeit. Wie bei den Schwachen und Willenlosen gewöhnlich, so nimmt auch bei ihm die Eitelkeit die Stelle des Willens ein. Seine Ohnmacht und Unbedeutendheit quält ihn. Der „Wille zur Macht", von der Eitelkeit getrieben, läßt ihm keine Ruhe, bis er ein Gebiet entdeckt hat, auf dem er herrschen kann. Welches Gebiet stände aber einem Menschen seines Schlages offen? Wird er, wie Jacopo Ortis, versuchen, für sein Vaterland etwas zu thun? Hat er überhaupt ein patriotisches Herz? O nein, ihm gilt nur sein eigenes Ich! Er will herrschen, — aber nur, wenn er dabei auch genießt. Wie Adolphe, mit dem er sehr viel gemein hat, sucht er in der Liebe einen Stärkungstrank für sein Selbstgefühl. Das Glück der Liebe soll für ihn in weiter nichts bestehen, als in der Unterwerfung eines andern Willens unter den seinigen. Aber man denke nicht, daß er sich die Sache schwer mache und sich etwa, wie Adolphe, an die Eroberung

eines edlen Weibes wie Eleonore wage. Der Jüngling »fin de siècle« versteht von begeisterter und begeisternder Liebe nichts.

Georg verläßt eines Abends erschöpft und angeekelt ein übelberüchtigtes Haus. „Es ist seltsam," gesteht er uns in seiner Selbstverblendung, „wie die Seele nach dem tiefsten Fall nach dem Erhabenen strebt. An diesem Abend hatte ich großen Durst nach Poesie, nach Erhebendem, feinen und geistigen Dingen, — eine Vorahnung?" Da trifft er Ippolita auf der Straße an; durch ihre berückende Schönheit fällt sie ihm auf. Er folgt ihr. Nach seinen Äußerungen sollten wir glauben, daß er wie Dante in der Vita Nuova für seine Beatrice in heiliger und keuscher Liebe entbrennen würde. Er hat aber andere Gedanken. Binnen kurzem ist ein gewöhnliches Verhältnis eingefädelt. Und schwer wird es unserm Helden nicht gemacht. Am 2. April hat er Ippolita kennen gelernt, und am 10. folgt sie ihm bereits auf sein Zimmer. Und er stößt sich keinen Augenblick daran, daß sie verheiratet ist. Wer macht sich heutzutage etwas aus Ehebruch! Sie lebt ja außerdem noch in unglücklicher Ehe! Kurz nach der Hochzeit ist sie schwer krank geworden und kennt die Wollust der Liebe noch nicht. In dieser Hinsicht noch jungfräulich sinkt sie in seine Arme, und er betrachtet es als einen seiner größten Ruhmestitel, in ihr zum ersten Mal die Sinnlichkeit zum Leben erweckt zu haben. Er wird nicht müde, sich selbst als Schöpfer zu preisen; sie, die früher viel an hysterischen und epileptischen Anfällen litt und seit der furchtbaren Brautnacht jede Berührung instinktiv haßt, sie ist in seinen Armen eine andere geworden; und allmählich hat sie sich so wohl nach ihm gebildet, daß er stolz auf seine gelehrige Schülerin sein kann. Schon beinahe zwei Jahre lebt er mit ihr, als der Roman beginnt. Daß er während dieser ganzen Zeit jemals auf den Gedanken gekommen ist, daß sein Verhältnis zu Ippolita eigentlich unsittlich sei, können wir bei ihm nicht voraussetzen. Hält doch Meister Nietzsche die Unterdrückung tierischer Instinkte durch das Gewissen für widernatürlich und verkehrt! Ist doch nach seiner Lehre die Befriedigung jeder sinnlichen Begierde gesund und natürlich, ja noch mehr, etwas Wünschens- und Hoffenswertes, etwas Großes, Wertvolles, Vornehmes, Aristokratisches, ja sogar ein herrliches Ideal!

Seltsam ist es nur, daß Georg sich dabei doch nicht glücklich fühlt. Sollte er Gewissensbisse haben, er, der danach strebt, ein Übermensch zu werden? Sollte es ihn reuen, daß Ippolita sich seinetwegen hat scheiden lassen müssen, daß sie ihre Eltern betrügt, um mit ihm zu leben? Wir wollen zu Georg's Ruhm hoffen, daß er darüber

hinaus ist. Es quält ihn aber ein für einen Mann seines Schlages viel unangenehmeres Gefühl. Er merkt bald, daß er nicht unumschränkter Herr Ippolita's ist. Er möchte nicht bloß über ihre Sinne herrschen, sondern über ihre Gedanken und Gefühle, über ihr ganzes Seelenleben. Daß sie noch Empfindungen haben kann, die er nicht hervorriefe, ist ihm eine Pein. Bloß der Gedanke, sie könne lachen, wenn er nicht da sei, sie könne durch ihre Schönheit Gefühle der Bewunderung und der Begierde in andern Männern erwecken, quält ihn. Er ist eben der vollendete Egoist. Daß eine selbstlose Liebe existieren könne, hält er nicht für möglich. Nach seiner Lebensanschauung wäre eine solche auch verwerflich. Weiß er ja doch nur zu gut, daß wer selbstlos liebt, nicht wirklich in sich, in der eigenen Person lebt, sondern sein eigenes Leben verachtet, indem er sich darüber freut, daß ein anderer lebt und genießt. Er will aber leben und herrschen. Zu diesem Zweck nimmt er seine Zuflucht zu einem Mittel, welches seine Geistesverwandten am Anfang des Jahrhunderts öfters mit Glück angewandt hatten. Er beschließt sich mit der Geliebten in die Einsamkeit zurückzuziehen. René hatte in seiner Verzweiflung die Urwälder Amerikas aufgesucht, Obermann hatte sich nur in den Alpen wohl gefühlt, er sucht am Strande des adriatischen Meeres, fern von jeder Kultur, unter armen Fischern, ein stilles Heim.

Bevor er aber dies neue Leben beginnen kann, muß er einige Angelegenheiten im Elternhaus erledigen. Seine Mutter, eine gutmütige, ihren Sohn vergötternde Frau, wird von ihrem Gatten, einem rohen, den niedersten Leidenschaften fröhnenden Mann, schmählich hintergangen. Er lebt meistens auf dem Land mit seiner Geliebten, überhäuft seine Bastarde mit Wohlthaten, während er seiner legitimen Tochter, die nun verlobt ist, die Mitgift vorenthält. Die Mutter ruft die Hilfe des älteren Sohnes an; es wäre seine Pflicht, sie gegen den Vater zu schützen. Aber auch hier zeigt sich Georg als der krasseste Egoist und zugleich als der schwächlichste Feigling. Er scheut vor jedem energischen Schritt. Er versucht zuerst, wie die Schwachen stets, seine That von Tag zu Tag zu verschieben. Dann frägt er sich, als das Aufschieben weiter nicht mehr möglich ist, ob er nicht heimlich, unverrichteter Dinge abreisen, dann einen Entschuldigungsbrief mit irgend einer Ausrede schreiben könnte. Ein gewisses Mitleid mit seiner armen Mutter hält ihn von dieser Infamie ab. Aber er handelt noch nicht, wie er soll. Kann die Zeit nicht helfen, meint er, so wird es vielleicht das Geld. Er ist ja reich. Wie? Wenn er die Mitgift seiner Schwester aus eigenen Mitteln bestritte? Eine so großmütige That

könnte ihn von allen andern Pflichten loskaufen. Und er denkt sich wunder was Heldenmütiges er damit thäte. Er brauchte dann den Vater auch nicht zu sprechen, — was ja ohnehin nichts nützen werde. Ein roher Gewaltakt seines Vaters läßt ihn diese halbe Maßregel aufgeben. Der Vater steht im Verdacht, durch Vermittelung des jüngsten Sohnes die Kiste mit dem kostbaren Silberzeug der Familie entwendet zu haben. Nun muß Georg handeln; er entschließt sich dazu, aber erst nach einigen Tagen, als er den stillen Vorwurf der Schwestern und die Klagen der Mutter nicht mehr ertragen kann. Aber wie benimmt er sich da? Statt von vornherein den Vater energisch zur Rede zu stellen, spielt er zuerst den Liebenswürdigen, der aus Zufall, ohne jeden besondern Zweck, während eines Spaziergangs in des Vaters Villa gekommen sei; und der Vater zieht aus der Weichherzigkeit und Unentschlossenheit des Sohnes Vorteil; er weiß so gut den Kranken zu spielen, so schlau hin und her zu lavieren, daß er den Sohn überredet, einen Wechsel zu unterschreiben, der den Ruin der Familie bedeutet. Erst dann, nachdem es zu spät ist, nachdem auch der Vater die Maske abgeworfen hat, erkennt Georg die Thorheit seiner Handlung. Endlich packt ihn der Zorn, und er sagt dem Vater offen seine Meinung. Und diesen verspäteten und nutzlosen Zornausbruch, der eigentlich nur hervorgerufen ist durch den geheimen Unwillen, den er über sein feiges Verhalten bis dahin empfindet, macht er sich der Mutter gegenüber zu Nutzen, um sich als Held zu gebärden, der die Interessen der Familie kräftig in die Hand genommen habe, aber vom Vater in roher Weise mißhandelt worden sei. Der Arme! Er ist von der furchtbaren Szene so erregt, daß er im Bette bleiben muß, und er läßt es geschehen, daß Schwester und Mutter ihn beklagen und wie einen Kranken besorgen, daß sie es bereuen, ihn, den zarten, weichen, nervösen Jüngling zum abscheulichen Vater geschickt zu haben. Und er selber hat das aufrichtigste Mitleid mit sich. Auf diese Weise täuscht er sich über seine eigene Erbärmlichkeit hinweg. Und er denkt an den Tod. Dieser süße Gedanke, der alle seine Geistesverwandten getröstet, für ihn, den Anhänger Nietzsche's, ist er ganz besonders trostreich.

Das Verhalten Georgs Vater und Mutter gegenüber ist für seine Lebensanschauung sehr charakteristisch. Der Verfasser hat es mit großer Kunst verstanden, zu zeigen, mit welchem Scharfsinn Georg vor sich selber alle die unsittlichen Bande, die ihn in seiner Feigheit und seinem Egoismus bestricken, rechtfertigt, dagegen alle entgegenstehenden sittlichen Triebe als auf feiger Schwäche oder bloßer Einbildung be-

ruhend verächtlich macht. So weiß sich Georg einzureden, daß er in dieser ganzen Angelegenheit recht gehandelt hat. Die Pflicht des Individuums der Familie gegenüber erkennt er ebensowenig an, als die der Gesellschaft gegenüber. Ist doch nach Nietzsche alles, was den Menschen zur Erkenntnis bringen könnte, daß auch er nur ein unendlich kleiner Teil eines unendlich Großen ist, vom Übel, da es den Menschen zur Selbstbeschränkung, zur selbstlosen Hingabe des Herzens führt, zur Anerkennung des „asketischen" Ideals. Die völlige Isoliertheit des Individuums, seine unumschränkte Herrschaft, das ist das Ideal, dem Georg nachstrebt, und er hofft, in seiner Einsiedelei am Meer es mit seiner Geliebten zu erreichen. Deshalb kennt er sich nicht vor Freude, als einige Tage nach ihm Ippolita in dem Landhäuschen ankommt, das er für sie und sich gemietet hat. Seine Liebe selbst wird ihm in seiner Selbstverblendung zum hehren Ideal, und für seine Selbsttäuschung ist sein Verhalten typisch. Am Tage, da sie im Eremo — so nennt er sein stilles Heim — ankommt, läßt er den Weg mit Blumen bestreuen, und sie schreitet darüber hinweg »come la Madonna«. Und im Zimmer, als sie einander geküßt und umarmt, und Ippolita ihm sagt: „Ich brauche nur einen Augenblick bei dir zu sein, da fühle ich mich eine andere; sofort teilst du mir ein anderes Blut, einen andern Geist mit; ich bin nicht mehr Ippolita wie gestern. Gib mir einen andern Namen!" — da nennt er sie Seele (Anima). Aber gleich darauf zeigt er ihr das Schlafzimmer mit dem ungewöhnlich großen „Talamo", und die „Anima" sagt lächelnd: „Aber hier drin werden wir uns ja verlieren".

Sein Ideal ist — wir werden das immer deutlicher gewahr — das egoistische, durch subtilen Scharfsinn sich selbst täuschende Ideal Nietzsche's. Redet sich Georg doch sogar ein, daß seine Liebe eine hohe moralische Bedeutung habe. Und warum? „Hatte er nicht den glühendsten Wunsch, zu leben, alle seine Kräfte gleichmäßig zu entwickeln, sich vollständig und harmonisch zu fühlen? . . . In der Liebe würde er seine von so vielem Elend schon entstellte und verkleinerte Menschheit ganz wieder finden." — So hoffte er. Aber die Liebe, wie er sie auffaßte, sollte ihm keine dauernde Befriedigung gewähren. Auch hier, in der Einsamkeit, fern von allen Menschen, wo er gehofft hatte, die Gewißheit wieder zu erlangen, daß seine Geliebte vollständig von ihm abhängig sei, erkennt er immer mehr, daß sich das Verhältnis, wie es am Anfang war, umgekehrt hat. Sie, die sich nach ihm gebildet, die von ihm den Rausch der Sinnlichkeit gelernt, sie, die zaghafte Schülerin, ist zur Meisterin geworden,

ein üppiges, wollüstiges Frauenzimmer, das ihn in seiner Gewalt hat und ihn durch seine Küsse an sich gefesselt hält. Er kann Ippolita nicht mehr entbehren; er ist ihr Sklave geworden. Diese Gewißheit ist für ihn vernichtend. Der „Wille zur Macht" leidet nicht, daß er den Zwang erdulde. Der „Instinkt der Freiheit" muß ihn dazu treiben, die Ketten abzuwerfen, die ihn fesseln. Einen Augenblick denkt er daran, in der Kirche sein Heil zu suchen. Die naive Frömmigkeit der um ihn lebenden Bauern hat auf ihn Eindruck gemacht, aber der wüste Fanatismus der Wallfahrer in Casalbordino verletzt seine empfindlichen Nerven. Außerdem ist dieses für mittelalterliche Sünder probate Mittel heutzutage abgenutzt und könnte ihn höchstens lächerlich machen. Für einen Sohn unseres Jahrhunderts ist ein anderes Mittel viel zeitgemäßer, viel edler, viel „idealer."

Der Gedanke an den Selbstmord hat ihn schon lange beschäftigt. Sein Onkel Demetrio hat sich einst aus unbekannten Gründen das Leben genommen, und seit seiner Kindheit ist dieser Onkel Demetrio für ihn ein Ideal, dem er nachzustreben trachtet. Sobald er sich in einer schwierigen Lage befindet, denkt er an den Tod als Rettung und empfindet eine gewisse Wollust im Ausdenken aller Einzelheiten bei demselben. Wie er nach Hause gerufen wird, wie die Pflicht mehr denn je sein Leben erfordert, da seine Mutter seines Schutzes bedarf, denkt er schon ernstlich an Selbstmord. Er besucht die verschlossene Wohnung Demetrio's, nimmt die Pistole in die Hand, mit welcher sich dieser einst den Tod gegeben, und denkt mit geheimer Freude daran, daß er im Zeitraum von fünf Minuten hier im Bette Demetrio's als Leiche liegen könnte. Was hindert ihn, in diesem Momente loszudrücken? Im stillen Zimmer hört er einen Wurm am Holz des Bettes nagen, und seine lebhafte Phantasie läßt ihn den Schauder mitfühlen, den der Mensch empfinden muß, wenn er vor dem Tode unter sich den Wurm nagen hört; derselbe Wurm wohl, der an seinem Sarge nagen wird. Da legt er die Pistole weg. — Es fehlt ihm also an physischem Mut, den letzten Schritt zu thun. Sonst, in seiner Seele, ist er dem Tode schon gewonnen. Und als er am Tage nach der Scene bei seinem Vater erschöpft und elend im Bette liegt, ersehnt er wiederum den Tod. Sein Egoismus und seine Eitelkeit malen ihm die Angst und den Schrecken seiner Angehörigen, wenn er plötzlich stürbe; er sieht, wie seine Mutter, die zuerst lange vergeblich an der Thüre geklopft, dann voll Angst ins Zimmer gekommen, die Läden aufmacht, ihn nochmals erschrocken beim Namen ruft, sich zitternd nähert, ihn berührt, ihn unbeweglich findet, kalt und starr,

und dann plötzlich in Ohnmacht über das Bett stürzt — und es füllen sich seine Augen mit Thränen aus Mitleid mit sich und der armen Frau, welcher er doch früher oder später diesen Schlag aufspart.

Noch ein anderer für seine Geistesrichtung recht charakteristische Gedanke beschäftigt ihn dabei. Um alles in der Welt möchte er im Tode nicht einen häßlichen Anblick darbieten; jedesmal, wenn er an den Tod denkt, will er auch dafür Sorge tragen, seinen Körper für das Grab zu bereiten. Zugleich bedauert er, wenn ihn jetzt der Tod ereilte, daß er in einer kleinen Stadt sterben müßte, fern von seinen Freunden, die lange nichts von seinem Tode hören würden. Wie anders, wenn er in Rom stürbe, wo er bekannt sei, wo seine Freunde ihn beklagen, wo sie vielleicht sogar sein tragisches (!) Geschick in Versen besingen würden. Und er sieht sich im Geiste tot „im Zimmer seiner Liebe", er sieht die Aufregung seiner jugendlichen Freunde beim Anblick des im „strengen Frieden ruhenden Leichnams", er hört ihre Gespräche während der Totenwache, beim Lichte der Kerzen; vor ihm steigt auf sein eigener Sarg, mit Kränzen beladen, gefolgt von einer Schar schweigender Jünglinge, und ein Dichter Stefano Gondi spricht am offenen Grabe die Abschiedsworte: „Er hat sterben wollen, da er im Leben seinen Traum nicht hat verwirklichen können." Und dann der Schmerz, die Verzweiflung, der Wahnsinn Ippolita's!

Solange er sich denken kann, daß Ippolita ihn bejammern wird, schmeichelt es seiner Eitelkeit, und es verursacht ihm eine Art Wollust, an seinen Tod zu denken. Jetzt aber, da er entdeckt, daß sie ihn beherrscht, kann ihm auch sein Lieblingsgedanke keine Ruhe mehr gewähren. Wird sie ihn bejammern, wenn er stirbt? Wird sie lange, ewig um ihn trauern? O nein, er weiß, wie sie das Leben der Sinne braucht. Er sieht schon im Geiste voraus, wie sie einen andern Geliebten suchen wird. Und sie wird ihn finden, sie ist ja so berückend schön. Aber darf sie das? Darf sie einen andern mit ihren Reizen beglücken? Soll sie, die Mächtige, vor deren Küssen ihm bangt, die ihn in ihren Banden zu halten meint, soll sie über ihn triumphieren? Wäre dann der Selbstmord ein Trost für ihn? — Nimmermehr! Und allmählich, ganz allmählich reift in ihm der Gedanke: sie muß ihm folgen, sie muß mit ihm sterben.

Aber wie sie überreden? Manchmal schon hat er das Thema mit ihr berührt, aber sie hat nie begriffen, was er wollte. „Warum sterben, wenn ich dich liebe, wenn du mich liebst, wenn nichts uns hindert, allein uns zu leben?" Die Unglückliche, sie hat ja keine

Ahnung von dem, was sich in seiner Seele regt! Aber gerade das ist in Georgs Augen ein Verbrechen. Ihn nicht begreifen! Sie wird seine Macht fühlen müssen, auch wenn sie nicht will. Er will Übermensch sein. Und wenn es nicht anders geht, warum nicht durch Mord! „Die Advokaten eines Verbrechers sind selten Artisten genug, um das schöne Schreckliche der That zu Gunsten ihres Thäters zu wenden.“ Er gehört aber nicht zu denen; er vermag sich einzureden, daß er ein „Menschheitsideal“ erreicht, wenn er sich und die Geliebte tötet. Der „Wille zum Nichts“, der ihn zum Sklaven der Geliebten verdammte, wäre nicht zu rechtfertigen. Aber der „Wille zur Macht“, der ihn dazu treibt, den Tyrannen seines eigenen Ich zu vernichten, ist lobenswert. „Jemehr der Mensch sich zum Bewußtsein bringt, wie der andere leidet und leidend stirbt, desto wollüstiger empfindet er infolge des Gegensatzes sein eigenes Leben.“ Freilich, er ist noch Mensch genug — im gewöhnlichen Sinne des Wortes —, um das Schreckliche seiner That nicht überleben zu wollen. Er stirbt mit der Geliebten zugleich. Aber er ist „Artist“ genug, um sich den Tod schrecklich schön zu gestalten.

Mitten in der Nacht, am Jahrestag des Todes seines Onkels Demetrio, nachdem er mit der Geliebten in Champagner und Wollust geschwelgt, veranlaßt er sie zu einem Spaziergang am felsigen Ufer des Meeres. — Und sie, bezaubernd schön in ihrem Nachtgewand, mit aufgelöstem Haar, sie, die Ahnungslose, die in ihm nur den leidenschaftlichen Geliebten kennt, sie folgt ihm an den Abgrund. Erst im letzten Augenblick erkennt sie die Gefahr; sie schreit um Hilfe, mit Zähnen und Nägeln sucht sie sich zu befreien; er packt sie fester und fester, ergreift sie am Haar. Mörder! schreit sie ihm zu — und dann zwischen ihnen ein kurzer, furchtbarer Kampf, wie zwischen zwei Todfeinden, und verschlungen stürzen sie in den Tod. — Und in der Ferne erglüht der Horizont von bengalischem Feuer, denn in der Stadt Ortona, wo ein Fest gefeiert wird, wird ein Feuerwerk abgebrannt. —

Der Verfasser hat es vortrefflich verstanden, den zersetzenden Prozeß in Georg's Seele psychologisch zu begründen. Wir haben auf die Berührungspunkte zwischen ihm und seinen Geistesverwandten am Anfang des Jahrhunderts hingewiesen. Es wird aber vielleicht dem Leser aufgefallen sein, daß dieselben gegen Schluß des Romans immer mehr abnehmen. Es ist dies nicht zufällig. Bei aller Ähnlichkeit des Gemütszustandes all' dieser Verzweifler und Selbstmörder stoßen wir doch auf bedeutende Unterschiede zwischen ihnen und Georg.

Um mit den chronologisch ältesten zu beginnen, mit Werther und Jacopo Ortis, mit denen Georg am wenigsten Ähnlichkeit hat, so fällt uns von vornherein auf, daß der große geschichtliche Hintergrund, auf dem jene Romane sich abspielen, hier vollständig ausbleibt. Die äußere Welt, soziale und politische Fragen existieren für Georg nicht. Werthers Leiden dagegen sind nicht bloß eine Liebesgeschichte; der Roman steht unter dem Einfluß des Sturms und Drangs der die Revolution vorbereitenden Epoche. Werthers Unglück hängt nicht bloß von seiner Liebe ab, sondern auch von den aristokratischen Vorurteilen und den Schranken der Gesellschaft. Bei Jacopo Ortis spielt der politische Hintergrund eine ganz hervorragende Rolle. Die Liebe des Helden zu Teresa ist nicht die Hauptursache seines Selbstmordes; das Gesamtunglück seines von Buonaparte hintergangenen und tyrannisierten Vaterlandes, die Verzweiflung über den Mangel an Mannesmut, an politischem Selbstbewußtsein und patriotischem Stolz, endlich weltschmerzliche Reflexionen allgemeinster Art bringen den Helden zum Selbstmord. Mit René hat Georg schon mehr Ähnlichkeit. Bei aller fieberhafter Unruhe, die Werther und Ortis charakterisieren, man kann sie doch noch nicht krank nennen, wie es René zweifellos ist. René ist nicht mehr das Erzeugnis einer im Aufschwung begriffenen Zeit; er ist im Gegenteil das Produkt der Enttäuschung, die nach der großen Revolution die Gemüter erfaßte, als sie nicht alle die Ideale erfüllt sahen, welche die neue Zeit versprochen zu haben schien. René ist tief melancholisch, unzufrieden mit allem und jedem; er verzweifelt an der Welt. Derselbe pessimistische Grundgedanke durchzieht Georgs ganze Lebensanschauung. Dazu sind beide Jünglinge von dem Werte ihres eigenen Ich überzeugt; beide halten sich für privilegierte Naturen, denen die Liebe der Frauen zufallen müsse, ohne daß sie irgend etwas dafür zu leisten verpflichtet wären. Für beide schwillt das geringste Ereignis, das ihnen begegnet, zu etwas Bedeutungsvollem. Beide haben keine Freude am Leben; mit Verachtung spricht René von der Manie, existieren zu wollen, die man heilen müsse. Aber René ist eine interessante, kraftvolle Persönlichkeit; in ihm ist etwas Göttliches und Satanisches zugleich. Er würde nicht die Geliebte töten, aus Angst, sie könnte einen anderen mehr lieben als ihn. Mit stolzem Selbstbewußtsein schreibt er an Celuta: „Ja, wenn du mich verlierst, wirst du als Witwe leben, denn wer könnte dich mit den Flammen umgeben, die ich ausstrahle, selbst wenn ich nicht liebe!“ Er ist stolz, nicht eitel; er haßt die Menschen, aber auch sich. Wie kleinlich er-

scheint uns dagegen der in seiner Eitelkeit aufgehende Georg! — In dieser Hinsicht unterscheidet er sich auch von Obermann, mit dem er sonst, wie wir schon zeigten, manche Berührungspunkte hat. Obermann ist geradezu bescheiden. Als er nach langen Kämpfen darauf verzichtet, sich das Leben zu nehmen, und Schriftsteller zu werden beschließt, spricht er ruhig aus, er glaube nicht, daß es nötig sei, bei Lebzeiten anerkannt zu werden. Es genüge ihm, Wahres auszusprechen und es auf überzeugende Art mitzuteilen. Auch diese Wahrheitsliebe geht Georg vollständig ab. Er geht von vornherein auf Selbsttäuschung und Täuschung der Geliebten, ja seiner ganzen Umgebung aus. Er giebt sich den Anschein eines nach dem Höchsten strebenden Mannes, will aber eigentlich nur den augenblicklichen Genuß; und dieser Genuß richtet sich nicht etwa, wie er sich einredet, auf ideale Dinge, sondern gerade auf das Gegenteil. Er kennt nur die sinnliche Liebe. Dieser Punkt unterscheidet ihn wiederum von Adolphe, mit dem er sonst sehr viel Ähnlichkeit hat. Beide wollen lieben, um ihr eigenes Selbstgefühl zu befriedigen. Beide wollen in der Liebe nur das Glück suchen, ihren Willen einem andern Wesen aufzudrängen. Aber Adolphe strebt nicht nach gewöhnlichem sinnlichen Genuß; er begehrt nicht irgend ein schönes Weib; er will eine Eroberung machen, die Aufsehen erregt und Neid erweckt; er will einen in die Augen fallenden Triumph feiern; er will den Besitz eines edlen und bedeutenden Weibes. So wird er denn zu Eleonore hingezogen, weil er in ihr ein Wesen ahnt, in dessen Herzen sich Leidenschaft und Zärtlichkeit, Begeisterung und Geist paaren. Und er hat sich nicht in ihr getäuscht. Er findet in ihr ein Weib, zu dem er bald wie zu einer Göttin emporblickt, vor der er eine wirkliche Ehrfurcht empfindet. — Eleonore ist das Porträt der Frau von Staël, und ihre Liebesgeschichte ist dieselbe, die sich zwischen dieser und Benjamin Constant abspielte. Dies genügt schon, um zu zeigen, welch' tiefe Kluft zwischen ihr und Ippolita gähnt. — Wie kleinlich erscheinen uns aber überhaupt Held und Heldin des italienischen Romans im Vergleich zum französischen. Beide Romane haben eigentlich den Auflösungsprozeß der Liebe zum Gegenstand. Was ist aber aus der Liebe bei d'Annunzio geworden!

Und welche Wandlung hat sich überhaupt im Wesen des mit sich und der Welt zerfallenen, verzweifelnden Jünglings im Laufe unseres Jahrhunderts vollzogen! Der Gemütszustand, der zum Selbstmord führt, ist immer krankhaft, denn der Selbstmord selbst ist wider die Natur. Aber wie hat sich mit der Zeit die Krankheit verschlimmert! Und wer trägt die Schuld daran? Muß der, der sich vermißt, den

Deutschen die tiefsten Bücher gegeben zu haben, auch das Litteraturleben anderer Völker vergiften? Wahrhaftig, wir dürfen stolz sein auf den Einfluß, den wir auf unsere Verbündeten ausüben.

Straßburg. H. Schneegans.



Eine nationale Gefahr.

(Schluß.)

Daß dem Erziehungsrecht eine Erziehungspflicht entspreche, wird vom Entwurf anerkannt, und es sind, um die Erfüllung der Pflicht zu sichern, der Vormundschaftsbehörde weitgehende Befugnisse beigelegt; insofern wäre für den Schutz der Schwachen, der Kinder, ausgiebig gesorgt; allein die Fürsorge wird zu einem guten Teil dadurch vereitelt, daß die namentlich in Süddeutschland der Gemeindebehörde obliegende Funktion der Obervormundschaft künftig dem Vormundschaftsgericht, also dem Amtsgericht übertragen werden soll: eine höchst bedauerliche Verschlechterung des bisherigen Rechts; denn es ist doch wohl einleuchtend, daß der Amtsrichter auch beim besten Willen außer Stand ist, das persönliche Wohlergehen aller Unmündigen, namentlich aller Waisenkinder seines Bezirks und die Thätigkeit der Vormünder in dieser Richtung zu überwachen. Wenn irgend etwas, so ist dies Sache der Gemeinde, deren Behörden auch die vermögensrechtlichen Interessen der Mündel besser beurteilen und wahren können, als der oft weit entfernte Staatsbeamte. Der vom Entwurf vorgesehene „Gemeindewaisenrat" mit seinem dürftigen Wirkungskreis vermag die wohlthätig wirkende Führung der Obervormundschaft durch die Gemeinde nicht zu ersetzen; die Verantwortlichkeit dieses Gemeindewaisenrats ist klein, und entsprechend klein daher sein mutmaßlicher Nutzen.

Mit dem Schutz der physisch Schwachen hängt aufs engste zusammen die Frage nach der Stellung der unehelichen Kinder, der bedauernswertesten Glieder der menschlichen Gesellschaft. Nirgends offenbart sich der doktrinäre, gesetzgeberische Hochmut krasser als in der Bestimmung, die die Grundlage der hieher bezüglichen Vorschriften des Entwurfs bildet: „Zwischen einem unehelichen Kinde und dessen Vater besteht keine Verwandtschaft." Warum dekretiert der Entwurf nicht lieber auch vollends die Verwandtschaft zwischen Mutter

und Kind in Abgang?! Es giebt ja unglückliche Kinder, bei denen die Verwandtschaft mit dem natürlichen Vater nicht zur Geltung kommen kann, weil man nicht weiß, wer der Vater ist. Aber nicht jedes uneheliche Kind ist vulgo quaesitum, nicht jede uneheliche Mutter ist eine Dirne, von vielen unehelichen Kindern ist der Vater gewiß, oft gewisser als bei manchen ehelichen, und thatsächlich besteht über die Vaterschaft oft selbst da Gewißheit, wo sie auf Grund unserer unzulänglichen Gesetze und ihrer schablonenhaften Anwendung durch Urteil verneint wird. Wo die Vaterschaft wirklich ungewiß ist, da liegt für das Kind ein Unglück vor, die Mutter hat in solchem Fall vielleicht Anspruch auf allgemein-menschliches Mitleid, nicht aber auf gesetzliche Hilfe: ein Mädchen kann bei wenig eigener Schuld verführt werden, zur Dirne wird sie nur durch eigene Schuld. — Ein Gesetz dagegen, das dem verführten Mädchen und seinem Kind die Ansprüche gegen den Verführer und Vater in einer Weise beschränkt, wie es das französische Recht und, wenn auch in geringerem Grad, der deutsche Entwurf thut, ist das verwerfliche Produkt des Egoismus der Männer und der höhern Gesellschaftsklassen, der zu seiner Beschönigung vergeblich heuchlerische Phrasen über den notwendigen Schutz des heiligen Instituts der Ehe im Mund führt. Wer dieses Institut entweiht, das sind die reichen Verführer armer Mädchen. „Ihr laßt den Armen schuldig werden, dann überlaßt Ihr ihn der Pein," und die Schuld rächt sich dann an dem unschuldigen Kind und an der wenig schuldigen Mutter, der Hauptschuldige aber, der Verführer, geht, Dank unsrer Gesetzgebung, frei aus, er hat der Mutter nichts, dem Kind nur bis zum vollendeten 16. Lebensjahr den der Lebensstellung der Mutter entsprechenden, — also gewöhnlich einen sehr bescheidenen Unterhalt zu gewähren. Der erste Entwurf war noch schlechter, aber die von den Revisoren daran vorgenommenen Verbesserungen bedeuten auch nicht mehr als Flickarbeit.

Bedarf der physisch Schwache gegenüber dem physisch Starken den Schutz des Staats gegen Gewalt, so bedarf der geistig Schwache gegenüber dem geistig Starken diesen Schutz gegen List, und die Aufgabe, die hier an das bürgerliche Recht herantritt, ist noch bedeutungsvoller als die des Schutzes gegen Gewalt, den in unserer Zeit in großem Umfang die Polizei und der Strafrichter gewähren, während das Strafgesetz das in der Form der List auftretende Unrecht nicht oder nur unvollkommen zu treffen vermag. — Das gewaltthätige Unrecht zerbricht, um zu seinem Zweck zu gelangen, die Formen des

Rechts, das listige Unrecht bedient sich zu eben diesem Zweck vielfach dieser Formen, die auf der einen Seite notwendig, auf der andern Seite gefährlich sind. — Welche wichtige Rolle im bürgerlichen Verkehr der Vertrag spielt, weiß Jedermann; was ein Vertrag sei, glaubt Jedermann zu wissen, und Verträge, so wird gewöhnlich angenommen, sind bei jedem Volk so alt wie seine Kultur. Letzteres ist ein Irrtum, wenigstens dann, wenn wir unter Vertrag das verstehen, was die Sprache des Volks allein als Vertrag bezeichnet, und nicht das, was eine dem Volk fremd gewordene und unverständliche Rechtsgelehrsamkeit so zu bezeichnen liebt. — Die deutsche wie die römische Rechtsgeschichte zeigt uns, daß es nicht der (formlose) Vertrag — ultro citroque obligatio, wechselseitige Verpflichtung, Austausch von Versprechen und Gegenversprechen — ist, sondern das in bestimmter feierlicher Form gegebene und angenommene einseitige Versprechen, dem das Recht eines Volks zuerst verbindliche Kraft beilegt. Begreiflich genug: bei primitiver Rechtsentwicklung begnügt sich der Richter oder die rechtsprechende Volksgemeinde mit der Untersuchung der Frage, ob der Verklagte dem Kläger etwas schuldig sei, und darüber giebt ihm das vom Kläger zu erweisende formelle Versprechen des Verklagten (das wir uns in der Urzeit als mehr oder weniger öffentlich gegeben werden denken dürfen) vollkommen Aufschluß; um das Warum der Schuld, um die mehr oder weniger verwickelten Vorgänge und Abmachungen, die den einen Teil bestimmt haben, dem andern Teil das solenne Versprechen zu geben, kümmert er sich nichts. Erst bei fortschreitender Rechtsentwicklung namentlich infolge des friedlichen Verkehrs von Volk zu Volk, wo die streng nationalen Formen des einseitigen Versprechens nicht anwendbar sind, ergiebt sich die Notwendigkeit, nach diesem Warum zu fragen oder, was in der Sache dasselbe ist, die Rechtsverbindlichkeit auch des formlosen Vertrags anzuerkennen: der Richter hat nun zu prüfen, ob und was nach der Gesamtheit der zwischen den Streitenden bestehenden Beziehungen, nach Treu und Glauben, der eine Teil dem andern schuldig sei. Diese Prüfung aber erfordert Zeit; und zwar um so mehr Zeit, je mannigfacher und verwickelter die Lebens- und Rechtsverhältnisse werden; dieser Zeitverlust bei Abwicklung der Schuldverhältnisse ist zwar den Schuldnern aber nicht den Gläubigern willkommen, so werden diese — im dritten Stadium der Rechtsentwicklung — auf eine Beschränkung jenes richterlichen Prüfungsrechts hinarbeiten und es findet in größerem oder geringerem Umfang eine Rückkehr zum Prinzip des einseitigen Versprechens, wenn auch in neuen

Formen, statt. Es liegt aber auf der Hand, daß dies eine Gefährdung der „geistig Schwachen“, d. h. der an Zahl überwiegenden Elemente des Volks bedeutet, die mit jenen Formen nicht vertraut sind, und daraus folgt für den Gesetzgeber die Aufgabe, jenem Drängen nach Wiederherstellung oder Erweiterung des Prinzips der Verbindlichkeit des einseitigen Versprechens gewisse Schranken zu ziehen. — Wie wird nun der Entwurf des b. G.-B. dieser Aufgabe gerecht? Antwort: so schlecht wie nur immer möglich! Als ob es nicht genug wäre an dem Unheil, das die zweifelhafte Errungenschaft der allgemeinen Wechselfähigkeit gestiftet hat, soll nach dem Entwurf dieselbe verbindliche Kraft wie einem Wechsel, jedem Stück Papier zukommen, auf dem Jemand ohne Angabe des Warum, des Schuldgrunds, anerkennt, einem Andern etwas schuldig zu sein. Der Kläger muß dann dem Richter nicht mehr darlegen, wie und warum ihm der Verklagte etwas schuldig geworden ist, sondern der Verklagte muß sofort zahlen und mag nachher versuchen, das Gezahlte zurückzuerhalten, wenn er beweist, daß oder warum er dem Andern nichts schuldig war. Dem geriebenen Geschäftsmann, dem ein rechtsunkundiger Bauer oder Handwerker —, der aber auch diesem aus einem Rechtsgeschäft verpflichtet ist, wird es ein Leichtes sein, vom andern Teil eine schriftliche Anerkennung seiner Schuld (in einem Brief 2c.) zu erlangen, während er nichts Schriftliches von sich giebt. Die Folge ist, daß jener seine Verpflichtung unweigerlich erfüllen muß, während er sich ihr entzieht, — Treu und Glauben leiden Schiffbruch. Man redet gegenwärtig viel von der Notwendigkeit der Erhaltung des Mittelstands, und dann verfertigt man Gesetze, die das Verderben eben dieses Mittelstandes sind!

In einer für den Unerfahrenen und Rechtsunkundigen kaum weniger bedenklichen Weise tritt die Neigung, das Recht vom Papier abhängig zu machen, bei den Bestimmungen des Entwurfs über den Erwerb von Grundeigentum zu Tag. — Wenn für Verträge (namentlich Kaufverträge) über Grundeigentum bestimmte Formen, insbesondere die Errichtung einer notariellen Urkunde vorgeschrieben wird, so ist dies durch die Bedeutung des Gegenstands, durch das öffentliche Interesse an der Ordnung des Grundbesitzes gerechtfertigt, die Form wirkt hier schützend für das Recht. Eine solche wohlthätig wirkende Formvorschrift enthält aber der Entwurf nicht, dagegen schafft er für den Eigentumserwerb an Grund und Boden in der sog. Auflassung eine Form, die das Recht des Eigentümers aufs schwerste gefährdet. Die Auflassung des alten deutschen Rechts

war ein von den Beteiligten, dem bisherigen Eigentümer und dem neuen Erwerber, öffentlich vorgenommener feierlicher Akt, wodurch jener auf diesen seine Rechte an der Sache übertrug; an der sog. Auflassung des Entwurfs ist die Hauptsache, das Entscheidende, nicht diese Handlung der Beteiligten, sondern der Eintrag, den der „Grundbuchbeamte" fertigt: wie der Standesbeamte die Ehe schließt, so überträgt der Grundbuchbeamte das Eigentum; er soll sich freilich vergewissern, ob derjenige, der zu Gunsten eines Andern sein Eigentum aufgeben zu wollen erklärt, auch wirklich über die Sache verfügen kann; unterläßt er dies aber absichtlich oder aus Nachlässigkeit oder infolge von Täuschung, so nimmt dies dem Eintrag seine Kraft nicht: wer auf Grund des Eintrags später (ohne Kenntnis des Mangels) ein Recht an dem Grundstück von einem Nichtberechtigten erwirbt, der wird darin geschützt — der wahre Eigentümer hat durch ein paar Federstriche des Grundbuchbeamten sein Recht verloren: das ist modernes deutsches Recht! — Auf die bedauerliche Gleichstellung des beweglichen und des unbeweglichen Eigentums, eine Errungenschaft des römischen Rechts, bei der dem Gemeinwesen der ihm zukommende Einfluß auf die Ordnung des Grundbesitzes entzogen wird, glaube ich hier nicht weiter eingehen zu sollen.

Ich komme nun zu dem dritten Gegensatz, den ein weiser Gesetzgeber zu vermitteln berufen ist, dem Gegensatz zwischen den wirtschaftlich Schwachen und den wirtschaftlich Starken, zwischen Arm und Reich, zwischen Arbeit und Kapital. Aufheben ließe sich der Gegensatz nur, wenn man den Staat und damit unsere ganze jetzige Kultur beseitigen wollte und könnte. Im Wollen begegnen sich Graf Tolstoi und die Sozialdemokratie; im Können ist diese jenem überlegen, aber zur Zeit glücklicher Weise doch noch nicht stark genug, um ihr Ziel — gleichen Reichtum oder vielmehr gleiche Armut Aller — zu erreichen; wenn ich sage „glücklicher Weise", so geschieht dies nur mit einem wesentlichen Vorbehalt: ein Glück ist dieses Unvermögen nur unter der Voraussetzung, daß der jetzige Staat den Willen und die Kraft hat sich selbst zu reformieren; die Hoffnung, daß dem so sei, wollen wir noch nicht aufgeben. Der sozialdemokratische Zukunftsstaat ist eine Utopie, und die vaterlandslose Gesinnung der Sozialdemokratie stößt uns ab; aber darum alle Bestrebungen dieser Partei für verwerflich erklären, ist doch eine Verkehrtheit, und wenn wir auch ihre Vaterlandslosigkeit und Staatsfeindlichkeit verdammen, so müssen wir uns doch fragen, ob diese Gesinnung nicht einigermaßen entschuldigt wird durch das bisherige Ver-

halten der oberen Klassen, ob der Staat bisher für die „Enterbten“ schon so viel gethan hat, um von ihnen Liebe zum Vaterland fordern zu dürfen? — Was auf dem Gebiete der Wohlfahrtspolizei durch Kranken-, Unfall-, Altersversicherung u. s. w. für den vierten Stand geschehen ist, das ist gewiß aller Anerkennung wert, aber es genügt nicht; die Arbeiter verlangen und sind berechtigt zu verlangen nicht bloß Almosen und Wohlthaten, sei es auch in großem Stil (für aufgezwungene Wohlthaten vollends kann der Staat keine Dankbarkeit erwarten), sondern auch Gerechtigkeit auf dem Gebiete des bürgerlichen Rechts. — Zwar einen absolut gerechten Maßstab, nach dem das, was die Vereinigung von Kapital und Arbeit hervorgebracht hat, zwischen den beiden Faktoren der Produktion zu teilen wäre, wird niemals ein Gesetz aufstellen können: wenn der sieche Philoktet dem vielgewandten Odysseus seinen Bogen leiht, welcher Anteil an der Jagdbeute kommt von Rechtswegen dem Herrn des Bogens und welcher dem Jäger zu? Die Verteilung nach der Billigkeit wird der Gesetzgeber zunächst der Verständigung der Genossen überlassen; nur gegen schnöde Übervorteilung des Einen durch den Andern einzugreifen, die Übermacht des Kapitals zu brechen, ist er berufen.

Wie kommt nun der Entwurf dieser Aufgabe nach? Wiederum höchst unvollkommen! Daß dem Arbeiter der Ertrag seiner Arbeit —, daß die aus dem Boden gezogene Frucht dem redlichen Züchter gehöre, zu einem solchen Satze sich zu bekennen, fällt dem Entwurf nicht ein, das wäre ja eine Verletzung der Fundamentalsätze des heiligen römischen Rechts; die Früchte, die der Pächter gezogen hat, gehören, solang sie stehen, nicht ihm, sondern dem Eigentümer des Pachtguts; mühsam findet man aus den Bestimmungen des Entwurfs heraus, daß sie wenigstens durch die „Trennung“ Eigentum des Pächters werden. Wird das Pachtgut vor der Ernte von einem Dritten dem Verpächter abgestritten, so hat der Pächter sein Recht an der Ernte verloren. — Am dringendsten geboten wäre das Eingreifen der Gesetzgebung zu Gunsten der Industrie-Arbeiter gegenüber den in der Form von Aktiengesellschaften auftretenden Vereinigungen der Kapitalisten, denen die Arbeiter, abgesehen von der zweischneidigen Waffe der Massenausstände, so gut wie wehr- und machtlos gegenüberstehen. Ihre Daseinsberechtigung verdanken jene Vereinigungen dem Gesetz des Staats, dieser ist darum auch berechtigt, die Bedingungen für diese Existenzberechtigung vorzuschreiben, und zu diesen Bedingungen sollte eine Beteiligung der Gesamtheit der Arbeiter an den oft enormen Gewinnen der Gesellschaften ge-

hören. An derartige Fürsorge für die wirtschaftlich Schwachen und Schwächsten, überhaupt an eine gründliche Reform des „Arbeitsvertrags" denkt aber der Entwurf nicht; um so eingehender beschäftigt er sich mit dem Institut, das so gut wie ausschließlich dem Interesse der Reichen, der Besitzenden, dient: mit dem Erbrecht.

Wenn irgend ein Verlangen der Sozialdemokratie berechtigt ist, so ist es das Verlangen einer Aufhebung des unbeschränkten Erbfolgerechts der Seitenverwandten und einer Verwendung der hiedurch freiwerdenden Mittel zu gemeinnützigen Zwecken, insbesondere zu Zwecken der Armenfürsorge. Der Entwurf dagegen scheint von dem Grundsatz auszugehen, daß aller Besitz auf ewige Zeiten in den Händen der Besitzenden erhalten werden müsse; zu diesem Zweck statuiert er zunächst fünf „Ordnungen" gesetzlicher Erben: Kinder und deren Nachkommen („Abkömmlinge" nennt sie der Entwurf), Eltern und deren Nachkommen, Großeltern und deren Nachkommen, Urgroßeltern und deren Nachkommen, endlich die „entfernteren Voreltern des Erblassers" nach der Nähe des Grads, so daß diese Ordnung thatsächlich ungezählte weitere Ordnungen bis zu Adam und Eva hinauf umfaßt. Merkwürdiger Weise nennt der Entwurf in dieser fünften Ordnung die „Abkömmlinge" der entfernteren Voreltern nicht; sollte das Absicht sein, so daß in Ermanglung eines lebenden Urur- oder Urururgroßvaters, der selten vorhanden sein wird, nicht dessen Nachkommen, sondern der in sechster Ordnung berufene Fiskus die Erbschaft erhält? Schwerlich! — Hat aber der Erblasser keine Seitenverwandten, oder mißgönnt er den gesetzlich berufenen Seitenverwandten und dem Fiskus die Erbschaft, so kann er sich entweder durch Rechtsgeschäft unter Lebenden (Adoption, Annahme an Kindesstatt) oder, falls er sich bei Lebzeiten nicht mit Adoptivkindern belasten will, durch Testament einen Erben oder deren mehrere schaffen. – Warum aber ein Verwandter des 10. oder 20. Grads erbberechtigt sein soll, warum ein Mensch berechtigt sein soll, nach seinem Tode die Vorsehung zu spielen, warum der Wille des Toten für die Lebenden Gesetz sein soll: danach wird nicht gefragt; es ist das einmal gewordenes, historisches Recht, wie es geworden und ob es, vor 1000 Jahren vernünftig, auch heute noch vernünftig sei, das geht uns nichts an, „die historische Rechtsschule des neunzehnten Jahrhunderts", hat R. v. Ihering schon vor zehn Jahren gespottet, „ist längst darüber hinaus, nach dem Warum zu fragen." — Im alten deutschen Recht war das Erbrecht eng verknüpft mit der Pflicht der Blutrache. Für das heutige Recht gilt es, den völlig verloren gegangenen

Zusammenhang zwischen Recht und Pflicht wiederherzustellen: erbberechtigt soll nur sein, wer verpflichtet ist, dem Erblasser im Notfall den Unterhalt zu gewähren; wer vermögenslos keine unterhaltspflichtigen Verwandte hat, fällt der Armenpflege des Staats oder der Gemeinde anheim, da ist es nur in der Ordnung, dieser Armenpflege auch den Anspruch auf die Verlassenschaft des Reichen zu gewähren, der solche Verwandten entbehrt. — Testamente sind dem deutschen Recht von Haus aus fremd; die Giltigkeit des römischen Testaments beruhte ursprünglich auf Volks- oder Gemeindebeschluß, und wenn das heutige deutsche Recht für einen letzten Willen die Genehmigung der Volks- oder Gemeindevertretung verlangen würde, so wäre gegen ein solches Testament kaum etwas einzuwenden, so wenig wie gegen eine an dieselbe Voraussetzung geknüpfte Annahme an Kindesstatt, die von Rechts wegen auch kein Gegenstand der Privatwillkür ist; richtig hat das ein Mann erkannt, der auch auf dem Gebiete der Gesetzgebung genial war: „Was ist die Adoption?" hat Napoleon I bei Beratung des code civil gefragt; „Eine Nachahmung, durch die die Gesellschaft die Natur ergänzen will, eine Art Sakraments; das Kind von Fleisch und Blut eines Menschen geht durch den Willen der Gesellschaft in Fleisch und Blut eines andern über. Kann es eine großartigere Handlung geben? Sie flößte einem Wesen, das keine Kinder- und Vaterliebe empfand, solche ein. Von wem muß also diese Handlung ausgehen? Von oben, wie der Blitz." — Fürstlicher Willkür möchten wir freilich den großen Akt so wenig übertragen, wie wir einen „gerichtlichen oder notariellen Vertrag" samt amtsrichterlicher Genehmigung für ausreichend halten. — Eine Reform des Erbrechts in dem angedeuteten Sinn würde die Anhäufung übermäßiger Reichtümer in einer Hand nicht verhindern, aber immerhin würde sie ihr entgegenwirken, und jedenfalls wäre es der Mühe wert, statistisch zu erheben, welche Beträge auf diese Weise jährlich der Armenfürsorge zugeführt würden.

Das Ausgeführte wird genügen, um den Leser zu überzeugen, daß der Entwurf des bürgerlichen Gesetzbuchs der großen sozialen Aufgabe, die Schwachen zu schützen, in höchst unvollkommener Weise gerecht wird. Ich habe schon oben bemerkt, daß bei dem in weiten Kreisen unseres Richterstandes herrschenden Geiste der öden Gesetzlichkeit wenig Hoffnung ist, es könnte das mangelhafte Gesetz durch die Thätigkeit derer, die es anzuwenden haben, zu einer Grundlage gesunder Rechtsentwickelung werden; jede Hoffnung in dieser Richtung wird aber vollends vernichtet durch eine Bestimmung des Entwurfs,

von der, wenn sie Gesetz wird, die allerschlimmsten Folgen für unsere Rechtsprechung zu erwarten sind. — Nach jetzigem Recht ist der Richter für den durch eine ungerechte Entscheidung einer Partei zugefügten Schaden verantwortlich, wenn ihm ein Verschulden (Versehen) zur Last fällt. Der Entwurf will ihm diese Verantwortlichkeit abnehmen, denn ihm zufolge soll die Verantwortlichkeit auf den Fall beschränkt werden, „wenn die Pflichtverletzung mit einer im Wege des gerichtlichen Strafverfahrens zu verhängenden öffentlichen Strafe bedroht ist.“ Mit öffentlicher Strafe ist aber nur die vorsätzliche Beugung des Rechts bedroht. Damit sind die Rechtsuchenden auf Gnade und Ungnade der richterlichen Willkür preisgegeben. — Wie viele Richter giebt es, von denen man mit voller Zuversicht sagen kann, daß sie unter allen Umständen handeln werden getreu ihrem Eid „ohne Haß, Gunst, Menschenfurcht oder Ansehen der Person“? Mag ihre Zahl heute noch groß sein —, unter der Herrschaft des neuen Gesetzes würde sie rasch zusammenschwinden. Mit der Verantwortlichkeit vor Gott glauben nur allzuviele Richter es leicht nehmen zu dürfen, wenn sie ihre Pflicht thun, so geschieht es aus Furcht vor irdischer Verantwortlichkeit: laßt diese wegfallen, und ein solcher Richter wird nach Haß und Gunst urteilen, er wird sich vor dem Mächtigen fürchten, er wird sich nicht die Sache, sondern die Person ansehen. Die irdische Verantwortlichkeit wird aber durch das neue Gesetz so gut wie aufgehoben, denn wer will dem Richter den bösen Vorsatz beweisen? Wenn er aus Haß oder Gunst das Recht verdreht, so mag Jedermann die Verdrehung empfinden, aber daß sie aus Haß oder Gunst erfolgt sei, sieht man auch dem ungerechtesten Urteil äußerlich nicht an, der Schuldige behauptet mit eiserner Stirn, daß er nach Pflicht und Gewissen gehandelt habe, und da man Pflichtvergessenheit und Gewissenlosigkeit nicht mit Zeugen und Urkunden beweisen kann, so erklärt der Richter, der nicht fähig oder nicht Willens ist, den bösen Willen aus der bösen That zu erkennen, daß für einen bösen Vorsatz „auch nicht der Schein eines Beweises“ vorliege.

Allein schon um dieser Bestimmung willen verdient der ganze Entwurf ins Feuer geworfen zu werden. Würde er Gesetz, dann gliche wohl das deutsche Reich bald dem Bilde, das Tolstoi vom Staat entwirft. Der so geschaffene Zustand, das „historische Recht“, mag ja durch brutale Gewalt eine Zeitlang aufrecht erhalten werden, aber der innerlich faule und morsche Bau wird auf die Dauer keinem Sturm und keinem Erdbeben widerstehen. G. Pfizer.

Von der Versöhnlichkeit.

Der gläubigen Christenheit gilt die „Versöhnung“ als das tiefste, heiligste, seligste Geheimnis ihres Glaubens: „Gott war in Christo und versöhnete die Welt mit ihm selber.“ Für viele Neu-Christen ist dieser Gedanke stark zurückgetreten, wo nicht völlig abgethan; aber auch für sie ist die „Versöhnung“ ein Leitwort ersten Ranges: die Überwindung aller Gegensätze innerhalb der vielfach zerspaltenen Menschheit. Wer müßte auch nicht für die Versöhnung erglühen, der einmal erkannt hat, daß das Leben ohne den Zwist mit dem Bruder des Kampfes noch genug bringt: Kampf mit der Natur, Kampf mit sich selbst? Aber je tiefer ich dies empfinde, je begeisternder mir das Ziel vor Augen schwebt, den Krieg aller gegen alle durch die Versöhnung aller mit allen in die Liebe aller zu allen überzuführen: desto schärfer sind mir auch die Schwierigkeiten der Versöhnung ins Bewußtsein getreten, und ich bin nicht ungeneigt, gerade in den wichtigsten Dingen das Versöhnen Gott zu überlassen und dem Menschen als Aufgabe nur zuzuschreiben, daß er den Krieg ehrlich führe. —

Versöhnung setzt einen Gegensatz voraus. Wie man sich versöhne, muß davon abhängig sein, wie man in Widerspruch geriet, wie man Feind wurde, sich immer neu zur Feindschaft genötigt findet. In der Versöhnung geht man den Weg zurück, den man in der Feindschaft einander entgegen vorwärtsgegangen war oder worauf man sich nach einem feindseligen Zusammenstoß von einander entfernt hatte. Wie aber, wenn man diesen Weg nicht zurückgehen darf? wenn jeder sich verpflichtet fühlt, in der Richtung zu beharren, die zum Zusammenstoß oder zur Trennung führt? Dieser Fall tritt aber regelmäßig dann ein, wenn nicht sowohl um ein Objekt gestritten wird, um den Genuß und Besitz der Dinge, die man nun leider einmal nicht zugleich haben kann, sondern um Recht und Unrecht, Wahrheit und Irrtum an sich. Und leider hat auch schon der Streit um den äußeren Genuß und Besitz die Neigung, zum Kampf um das Recht zu werden. Verleugne ich nicht, indem ich auf die umstrittene Sache verzichte, zugleich mein Recht an sie? Räume ich so nicht dem Unrecht das Feld? und begebe mich dadurch der höchsten Würde des Mannes? Denn das darf doch ein Mann nicht thun, das Recht in seinem Kampf gegen das Unrecht aus Feigheit oder Gutmütigkeit zu verraten! Jeder Kampf kann zum Kampf ums Recht, zum Kampf für die Idee, für Gott werden — und muß dann so lange fort-

geführt werden, bis man sich über das Recht, über die Wahrheit, über Gott geeinigt hat. Und so kann ja wohl je und je ein einzelner Zwist geschlichtet werden, der Kampf selbst wird in infinitum dauern. Läßt uns die Geschichte überhaupt noch eine Hoffnung übrig, daß je einmal ein anerkanntes Recht, eine anerkannte Wahrheit sein werde? So lange aber verschiedene Auffassungen des Rechts, des Guten, des Göttlichen da sind, kann es auch geschehen, daß einer durch Rechtthun dem andern Unrecht thut. Und dann ist die unversöhnliche Feindschaft da. Denn der Mensch kann weder eine Rechtthat aufrichtig zurücknehmen, noch ein Unrecht aufrichtig hinnehmen — er kann das nicht, es ist ihm psychologisch und moralisch unmöglich. Er muß behaupten, mit psychologischer und moralischer Notwendigkeit, daß er Recht gethan, Unrecht erlitten hat; er muß so das Unrecht fortsetzen oder erwidern (denn der fühlt sich notwendig gekränkt, dessen „gute That“ ich als Unrecht auffasse); und damit ist eben die unversöhnliche Feindschaft da. —

Ein Beispiel. Für den Protestanten ist die Verehrung der Hostie ein Götzendienst, und als Protestant fühlt er sich verpflichtet, dies jedenfalls nicht zu verleugnen, ja, wenn es nötig oder nützlich erscheint, geflissentlich kundzugeben. Der Katholik muß es aber notwendig als Unrecht und schnöde Beleidigung empfinden, daß die tiefste, heiligste Äußerung seiner Frömmigkeit als Abgötterei behandelt wird. Umgekehrt ist die „protestantische Gewissenhaftigkeit“ für den Katholiken notwendig religiöser Anarchismus, Luther ein hamitischer Lästerer der Mutter Kirche und frecher Revolutionär. Der Katholik ist verpflichtet, diese seine Auffassung nicht zu verleugnen, sie zu rechtfertigen, durchzusetzen. Aber wie kann der Protestant sich das gefallen lassen? Und wie sollen die beiden sich wieder versöhnen, wenn der innere Gegensatz sich einmal geoffenbart und jeder durch das pflichtmäßige Eintreten für seine Wahrheit den anderen in seinen heiligsten Gefühlen verletzt hat? Sie sind, so lange sie „Protestanten“ und „Katholiken“ sind, notwendig unversöhnliche Gegner. —

Dazu kommt noch ein Umstand, der die Unversöhnlichkeit des Gegensatzes, wenn es möglich wäre, noch steigern müßte. Es giebt nur Ein Recht, Eine Wahrheit, Einen Gott. Streiten zwei miteinander um das Recht, die Wahrheit, Gott, so hat sicher einer, wahrscheinlich beide Unrecht. Wie kann aber, wer ausdrücklich für das Recht streitet, sich so vergreifen, daß er dem Unrecht dient? Der Kampf ums Recht kann ja bewußte Heuchelei sein, — aber damit ist doch nicht alles Unrechtthun im Namen des Rechts erklärt. Der un-

verschuldete Irrtum in der Deutung des Idealen reicht zur Erklärung auch nicht aus. Überhaupt: giebt es einen unschuldigen Irrtum? Darf die Schuld an der Wahrheit an Gott liegen, wenn sie nicht erkannt wird? — Daß sich dem Menschen der Irrtum für die Wahrheit unterschiebt, muß sich also aus einem Mittelding zwischen der bewußten Heuchelei und dem unverschuldeten Irrtum erklären — aus dem „zweiten Motiv". Die geistige Entwicklung des Menschen bringt es nämlich mit sich, daß neben dem klar bewußten Beweggrunde seines Handelns als der eigentlich entscheidende, nicht selten, ja zumeist ein anderer einhergeht, den er nur je und je mehr oder weniger deutlich ahnt: das „zweite Motiv". So kann das zweite Motiv jeglicher Tugendübung der Wunsch sein, für tugendhaft zu gelten; das zweite Motiv der Treue gegen Kirche und Vaterland kann eine Besoldung sein, das zweite Motiv der Friedensliebe ist nicht selten die Feigheit, das zweite Motiv der Bescheidenheit die Eitelkeit: denn es gehört zu nichts größere Bescheidenheit, als dazu, unbescheiden zu zu scheinen. So verteidigt man aus Habsucht die Heiligkeit des Eigentums — und sieht dann auch gerne den ungerechten Mammon im Glanze der Heiligkeit; so bekämpft man aus Herrschsucht die Tyrannei — und kann dann vielleicht in jeder Herrschaft, außer der eigenen, nur noch Tyrannei erkennen; so unterwirft man sich aus Bequemlichkeit dem Gehorsam des Glaubens — und sieht dann in aller rücksichtslosen Forschung nur den Unglauben. Das „zweite Motiv" verhindert den Menschen auch die sonnenklare Wahrheit zu erkennen und leiht auch dem offenbarsten Unrecht den Schein des Rechts. Und so giebt es sich ganz von selbst, daß Gegner einander das zweite Motiv aufzudecken suchen. Dadurch wird aber stets eine unversöhnliche Feindschaft herbeigeführt. Es ist nichts verletzender, als daß einem Beweggründe untergeschoben werden — die vielleicht für jedermann außer ihm, der sie hat, ganz unverkennbar da sind. Wer nun harmlos oder im Zorn oder in erziehlicher Absicht jemand auf sein zweites Motiv hingewiesen hat: kann er diese Beleidigung einfach wieder zurücknehmen? Unmöglich, so lange er es nun einmal zu sehen glaubt! Der Beleidigte aber kann sich diese Unterstellung ebenso unmöglich gefallen lassen, so lange ihm sein zweites Motiv noch nicht ins Bewußtsein getreten ist. Zudem kann die Aufdeckung des zweiten Motivs selbst wieder aus Beweggründen geschehen sein, die mit dem Eifer für das Gute nichts zu thun haben, und ist dann sicher auch in falscher Stimmung und falschem Ton geschehen. Dann kann man die Form der Bezichtigung bereuen, ohne doch deren In-

halt zurücknehmen zu können, wie andererseits der Beleidigte etwa zugestehen muß, daß die Bezichtigung, die er sich unmöglich gefallen lassen kann, wirklichem Eifer für das Gute entstammt . . . und so kann man in die böse Lage kommen, daß man sich immer versöhnen möchte und doch nicht versöhnen kann, um Verzeihung bitten möchte und doch nicht um Verzeihung bitten darf, Verzeihung gewähren möchte und doch Gruß und Handschlag versagen muß. Der innere Widerspruch, die innere Verurteilung ist nach außen getreten und verwehrt jede Gemeinschaft, so lange die beiden bleiben, wie sie sind.

Da wäre es falsche Sentimentalität, nur immer von Versöhnung träumen und reden zu wollen. Es wäre ja freilich viel bequemer, wenn wir die Gegensätze, worin wir stehen, einfach verwünschen könnten. Aber das geht nicht, nicht einmal, wenn beide Gegner den Gegensatz bedauern. Haben Mann und Frau verschiedenen Sinn, so hilft keine „Liebe" etwas. Einig können sie nicht dadurch werden, daß sie sich trotz des Gegensatzes, wer weiß, wie sehr, „lieben", sondern nur durch Änderung des Sinns auf einer oder beiden Seiten. Und so überall. Ist ein wirklicher Gegensatz vorhanden, so darf kein noch so schöner, sehnsüchtiger, frommer Wunsch nach Versöhnung das Bewußtsein desselben verdunkeln, keiner auch vom Kampfe zurückhalten. Ein Gegensatz wird nun einmal nur dadurch überwunden, daß er durchgekämpft wird. Den Kampf scheuen heißt ihn verewigen.

Es kann also sein — und ich meine, daß dieser Fall gar nicht so selten ist —, daß zunächst nicht Versöhnung möglich ist, sondern nur Kampf. Aber dann heißt es ehrlich kämpfen, denn nur ehrlicher Kampf versöhnt. Im ehrlichen Kampf wird man sich auch die herbsten Bedenken und Anklagen nicht vorenthalten. Es ist zudem oft das sicherste Mittel, seine bösen Gedanken los zu werden, daß man sie ausspricht. Aber auch die entschiedenste Gegnerschaft rechtfertigt nicht, daß man sich schlecht macht, schlecht behandelt. Daß Gläubige und Ungläubige, Staatserhalter und Umstürzler sich unversöhnlich bekämpfen, ist ganz in der Ordnung. Mich verdrießt oft vielmehr, daß sie so gar vergnüglich zusammen parlieren und pokulieren können. Das geht ja im Manöver an, im Krieg nicht. Aber wieviel ist bei den „Geisteskämpfen" der Gegenwart überhaupt Krieg? wieviel bloß Manöver? — Ich bin also nicht dafür, daß man den Kampf durch kokettes Schönthun in den Pausen mildert. Aber ich bin auch nicht für die Roheit, für die Hinterlist, für die Lüge. Der ehrliche Kämpfer wird nicht durch Druck geistige Zugeständnisse erzwingen wollen — die ja doch nur Schein sein können. Er wird den Gegner nicht

überschreien, nicht in einen falschen Schein bringen, nicht totschweigen. Er wird sich in acht nehmen, ihn durch „psychologisches“ Verständnis, d. h. durch Aufdeckung seines angeblichen oder wirklichen „zweiten Motivs“, zu verletzen. Er wird nur darum besorgt sein, daß die Idee, um die gekämpft wird, ins rechte Licht tritt, und wird die heikle Frage nicht ohne Not hereinziehen, ob für die Idee auch aus dem rechten, idealen Motiv gekämpft wird. Und indem er so rücksichtslos aber ehrlich kämpft, arbeitet er auch am besten auf die Versöhnung hin, die doch nicht möglich ist, so lange man eben in wirklichem Gegensatz steht. —

Derselbe Jesus, der gebot: „sei willfährtig deinem Widersacher bald, so lange du mit ihm auf dem Wege bist“ — er hat seine Gegner durch rücksichtslose Bekämpfung so weit getrieben, daß sie sich nur noch durch einen Justizmord zu helfen wußten.

Und daraus erwuchs ja die Versöhnung.

Chr. Schrempf.



Opposition muß es geben.

Opposition muß es geben! Es ist ein Wort, von dem einem allmählich die Ohren gellen. Allüberall liest und vernimmt man das große Wort; der Journalist läßt es mit Vorliebe als ein Ingredienz politischen Tiefsinns in seine Betrachtungen einfließen; der Parteiführer im Parlament hält es gekränkt dem Regierungsmann entgegen, der ihn zu positiver Mitarbeit an den Staatsaufgaben auffordert; der Wirtsstubenpolitiker schreit es und schlägt dabei auf den Tisch, wenn ihm die Grundlosigkeit seiner Hetzereien gegen die Regierung nachgewiesen worden ist.

Und warum muß es Opposition geben? Wie man auch nur so naiv noch fragen kann! Sind wir Sterbliche nicht dem Irrtum unterworfen? irrt nicht der Mensch, solange er strebt? Sollen die Regierungsbehörden allein das Privilegium der Unfehlbarkeit genießen? Oder dient man nicht vielmehr dem Wohl des Ganzen, wenn man sie auf Mißgriffe, auf Abwege aufmerksam macht — worin nun eben die Aufgabe, die Berechtigung, die Notwendigkeit der Opposition besteht?

Ganz richtig und schön gesagt! Allerdings soll man auch in dieser Weise, indem man die Ratschlüsse und Handlungen der Re-

gierung beurteilt und eventuell zu berichtigen strebt, am Staatswohl mitarbeiten.

Aber, verehrter Freund von der Opposition, ist es auch in der That dieser Sinn, in welchem du das Wort im Munde zu führen pflegst: „Opposition muß es geben?“ — Besehen wir uns einmal die Umstände näher, unter welchen es in der Regel in Anwendung kommt, so finden wir merkwürdigerweise, daß das Wort meist an der bekannten Stelle aufzutauchen pflegt, — wo Gründe fehlen. Hat man Widerspruch und Streit erhoben, mehr als man verantworten kann, will man eine Gegnerschaft fortsetzen, deren Ursachen schon beseitigt worden sind: dann kommt man so gerne mit jenen Phrasen, daß es zur Versumpfung der Staatsverwaltung führen müsse, wenn die Opposition aufhöre, daß der Staatskarren einrosten würde und dergleichen grobe und feine Redensarten mehr.

Kurz, man rechtfertigt mit diesem Worte die Opposition zumeist da, wo man triftige, begründete Opposition nicht machen kann; und der wahre Sinn des Wortes ist dann allemal der: man muß grundsätzliche, systematische Opposition machen!

Du glaubst mir das natürlich nicht, verehrter Freund von der Opposition. Ich möchte dich daher auf eine kleine Verwechslung aufmerksam machen, welche dir häufig passiert. Wenn du nämlich wegen der grundsätzlichen, systematischen Opposition, welche du machst oder begünstigst, dich verteidigen mußt, kommt es dir leicht vor, daß du die Gründe, die für eine begründete, zweckmäßige Opposition sprechen, für deine Art von Oppositionen verwertest und, nachdem du mit viel Pathos über das Recht oder die Pflicht des Bürgers, Fehler und Schäden in der Staatsverwaltung aufzudecken, dich ergangen hast, dir selbst und andern einzureden suchst, daß nun deine Opposition gerechtfertigt sei, die doch vielmehr darin besteht, bei der Gegnerschaft zu beharren, auch so lange du keine Fehler und Schäden nachweisen kannst. Allerdings, es ist etwas Bequemes um den Doppelsinn der Worte! Aber im Interesse der Klarheit und Wahrheit sollte man zugeben, daß es bei dem pointierten Gebrauche des Wortes: „Opposition muß es geben“, sich durchweg um festgelegte, systematische Opposition handelt, und daß man also für diese und keine andere die Berechtigung nachweisen muß. Von der Berichtigung von Irrtümern u. dgl. hier zu reden, thut nichts zur Sache; diese Opposition hat einen andern Sinn; sie braucht weder proklamiert noch verteidigt zu werden, jeder vernünftige Mensch erkennt sie an.

Von der andern Art von Opposition aber, von jener, die dem Worte zu Grunde liegt: „es muß Opposition geben“, von der grundsätzlichen, systematischen Opposition sagen wir: sie ist nicht berechtigt, nicht notwendig, nicht möglich, und das Wort ist falsch.

Wie verhält es sich denn mit einer derartigen Opposition? Angenommen, man hat gegen irgend eine Instanz Einwände erhoben, sieht seine Einwände widerlegt und beharrt dennoch auf dem Widerspruch — was sagt die Vernunft hiezu? Oder man hat Beschwerden erhoben, sieht dieselben erledigt und beharrt dennoch auf dem Beschwerdefuß — was sagt das Gerechtigkeitsgefühl dazu?

Und dann! wie seltsam verschwommen ist die Idee, daß durch Beharren auf dem Widerspruch und dem Beschwerdefuß der Staat besser fahre als bei Übereinstimmung und friedlichem Zusammenarbeiten!

Nur wieder dadurch, daß man unvermerkt an Stelle der unbegründeten Opposition die begründete setzt, kann man sich diese Ungeheuerlichkeit verhüllen. Es ist ein leichtfertiges Wort — in den meisten Fällen seiner Anwendung —, daß es Opposition geben müsse.

Oder habe ich meinen oppositionellen Freund vielleicht unterschätzt? hat er am Ende doch mit ernstem Bedacht diesen Grundsatz erkoren?

In der That! — Er giebt mir den Vorwurf der Leichtfertigkeit zurück; er hält mir entgegen, daß ich eine idealische Theorie aufstelle statt mit den gegebenen Thatsachen zu rechnen. Zwar, daß der strittige Satz auch soweit gelte, daß es grundsätzliche systematische Opposition geben müsse, gesteht er unverhohlen zu. Aber, meint er, dies besage schließlich doch nichts Schlimmeres als: daß es Oppositionsparteien geben müsse. Wolle man seine politische Überzeugung wirklich zur Geltung bringen und nicht bloß mit Ideen spielen, so müsse man sich zu einer Partei halten. Und eine Partei könne nicht wie der Einzelne heute Opposition machen und morgen sich wieder zufrieden geben, ohne sich selbst aufzuheben. Sie müsse unter Umständen der Parteitaktik zu lieb die Opposition fortsetzen, auch wenn Grundlagen dafür — erst gefunden werden müßten.

Hier allerdings nun scheiden sich die Wege. Auf der einen Seite wird gegenwärtig mit überlegener Miene behauptet und die Behauptung immer rücksichtsloser befolgt, daß die Partei als solche nicht nach denselben moralischen Normen wie der einzelne Biedermann verfahren könne. Andererseits wird doch auch hier und dort der verderbliche Einfluß, den dieser Parteifanatismus auf das öffentliche

Gewissen ausüben muß, erkannt und beklagt, daß das Bewußtsein von der unbedingten Geltung der moralischen Ideen in bedenklicher Weise getrübt wird. Nichts anderes aber als eine Erscheinungsform dieser moralischen Depravation ist die Stellungnahme einer Partei als Oppositionspartei. Denn an einer Opposition, die um der Opposition willen gemacht wird, nimmt das moralische Gefühl jederzeit Anstoß, ob sie nun von einem Einzelnen oder von einer Partei ausgeht.

Wem also die idealen Maßstäbe der Wahrheit und Gerechtigkeit noch höher stehen, als das Parteiinteresse und die praktischen Erfolge in der Politik, der wird sich wohl überlegen, ehe er das Wort in den Mund nimmt: „Es muß Opposition geben“.

P. Chr. Elsenhans.



Neue Bücher.

Eine suchende Seele. Roman von ... Leipzig. Verlag von Karl Reißner. 1894. 232 S. 8°.

In demselben Verlag wie „die Geschichte einer Trennung“ und gleichzeitig mit ihr ist der vorliegende Roman erschienen. Auch er würde sich um seines Themas willen zur Besprechung in „der Wahrheit“ wohl eignen; denn auch in ihm handelt es sich um die religiöse Frage, um die Entwicklung eines jungen Mädchens aus der Gebundenheit eines fast fanatischen Buchstabenglaubens zum Verständnis wenigstens und zur Anerkennung auch des freiesten Standpunkts, einer Sittlichkeit ohne Gott und ohne Unsterblichkeit. Und damit parallel geht die Entwicklung des jungen Geistlichen, der Martha im Konfirmandenunterricht zuerst religiös angeregt hatte, vom Pfarrer zum freisinnigen Redakteur. Während diesen seine hochgeborene Braut vor der hochkonservativen Gesellschaft in seinem Unglauben verleugnen möchte, tritt Martha mutig für ihn ein und gewinnt so den still Geliebten schließlich doch noch sich zu eigen. Das könnte ja recht interessant ausgeführt sein, und an einzelnen Stellen und für einzelne Figuren des Buches beginnt man sich auch wirklich zu erwärmen. Aber jedesmal fallen die Charaktere wieder zurück ins ganz Schablonenhafte. Die Standpunkte werden in aller Schroffheit, aber auch in aller Landläufigkeit vertreten, und darüber gehen die Anläufe zum Individualisieren rasch wieder verloren. So bleibt alles — Menschen und Begebenheiten — romanhaft künstlich und unwahr, und darum erlischt unser Interesse lange, ehe der Roman zu Ende ist.

Th. Ziegler.

Das Deutschtum in Elsaß-Lothringen 1870—1895. Rückblicke und Betrachtungen von einem Deutschnationalen. Leipzig, Fr. Wilh. Grunow 1895. 299 S. 8°. 3 Mk. 50 Pf.

Eine fleißige Arbeit, die über die Geschichte des Deutschtums in Elsaß-Lothringen vor und nach 1870 und über den heutigen Stand der Dinge dort namentlich auch Außenstehende in umfassender Weise zu orientieren vermag. Darin besteht ihr unbestreitbares Verdienst. Auch das Urteil ist meist besonnen und ansprechend, gleich weit entfernt von dem Optimismus der offiziellen Schönfärber, die in dem litterarischen Bureau zu Straßburg ihr Wesen treiben und die ganze deutsche Presse mit rosaroten Waschzetteln versehen, wie von einem uns Altdeutschen im Elsaß oft recht nahe liegenden Verstimmungspessimismus. Dagegen fehlt dem Büchlein zweierlei: einmal der Geist; deswegen ist es so gar nicht kurzweilig; und fürs andere das tiefere Wissen von dem, was nicht allen sichtbar entweder als imponderabel mitschwingt und mitwirkt, oder unkontrollierbar hinter den Kulissen sich abspielt — und in Elsaß-Lothringen spielt sich gerade das Interessanteste stets hinter den Kulissen ab —; deshalb ist auch das Schlußkapitel: Was jetzt noch not thut? so dürftig und unbefriedigend ausgefallen. Warum aber eine so sachliche, allen kühnen und gewagten Behauptungen vorsichtig aus dem Wege gehende Publikation anonym in die Welt hinausgeschickt wird, ist nicht abzusehen. „Deutschnational" sind wir doch alle, nicht die, die sich so heißen, allein oder auch nur am meisten. Th. Ziegler.

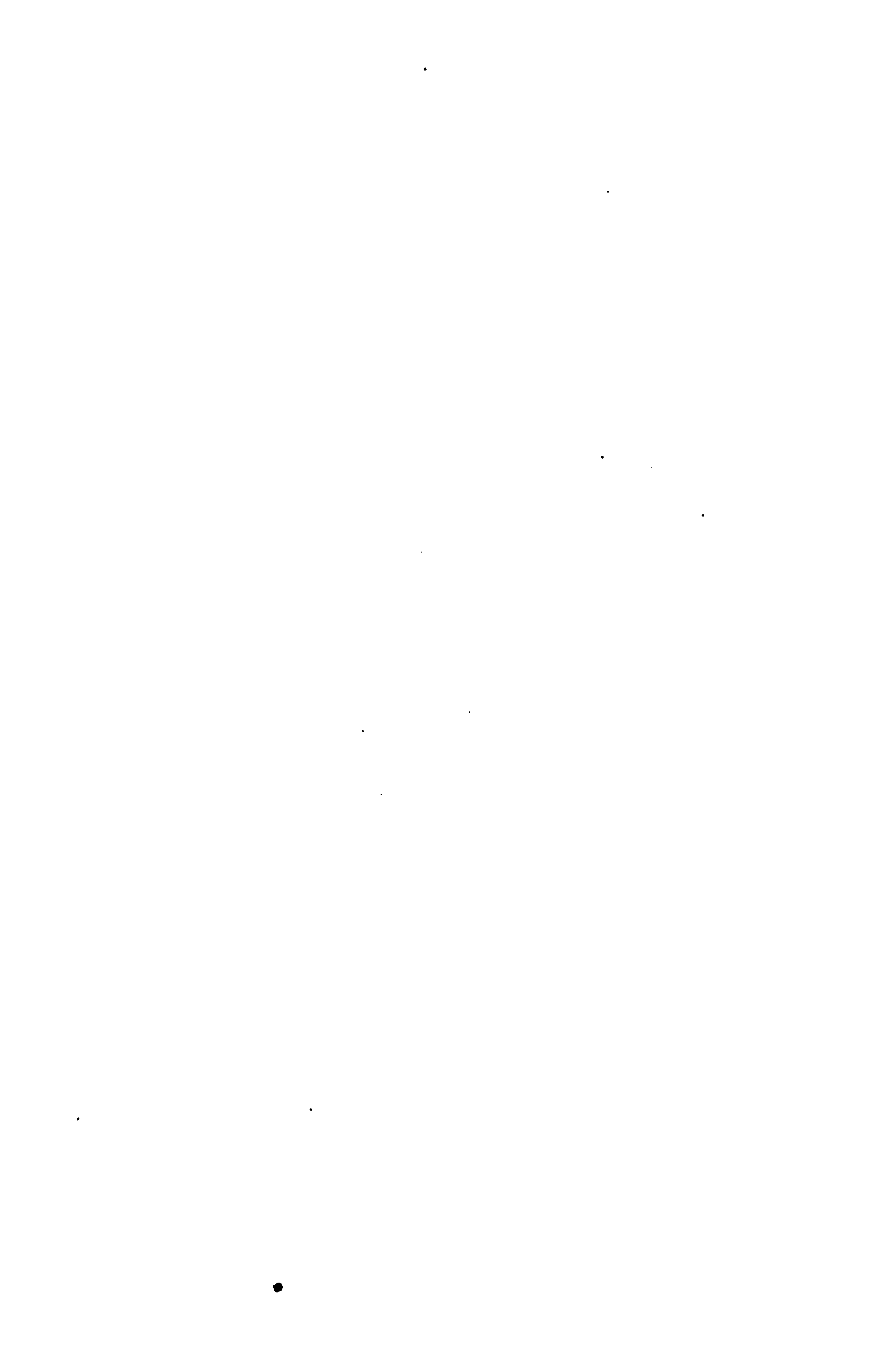
Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand. Von Franz Brentano. Stuttgart, Cotta, 1895. 46 S.

Die Pointe dieses Vortrags ist, daß Kant nicht der Ansatz einer aufsteigenden Entwicklung der Philosophie war und werden kann, sondern, um das beliebte Schlagwort zu gebrauchen, ein ganz schlimmer philosophischer Decadent ist. Das ist ein erwägenswerter Gedanke, der ja heute schon manchen Vertreter hat. Doch kam mir ein Zweifel, ob Br. gerade der berufene Dolmetscher Kants ist. Viel bedenklicher aber war mirs, daß ich keine praktische Anleitung fand, wie ich denn nun mit besserer Aussicht auf Erfolg philosophieren könne und solle. Ein zuversichtliches, aber leider sehr leeres Vertrauen, „daß unsere Zeit der Beginn einer neuen Periode der Entwicklung ist", und der gute, leider auch sehr unbestimmte Rat, an „die Errungenschaften der aufsteigenden Entwicklungsphase anzuknüpfen", sind doch ein zu geringer Ersatz. — Der Vortrag ist nicht gut aufgebaut, auch nicht immer gut stilisiert.

S.



Herausgegeben unter verantwortlicher Redaktion von Lic. Chr. Schrempf in Cannstatt.
Die für die Wahrheit bestimmten Aufsätze und Briefe wolle man an den Verleger persönlich richten (E. Hauff, Firma: Fr. Frommanns Verlag in Stuttgart).



[illegible] Hofbuchdru[illegible] Carl Liebich. [illegible]

Nr. 51.
Fünfter Band Nr. 3.

Die Wahrheit.

Halbmonatschrift zur Vertiefung in die Fragen und Aufgaben des Menschenlebens.

Herausgegeben
von
Christoph Schrempf.

Inhalt:

Erscheint halbmonatlich.

Preis vierteljährlich Mk. 1.80, das einzelne Heft 40 Pf.



Stuttgart.
Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff).
1895.

Ausgegeben Anfang November 1895.





Nationalgefühl.

Was man heute als Nationalgefühl verherrlicht und zu einem sittlichen Gebote erhebt, hat in Wirklichkeit eine doppelte Natur und eine zwiefache Wurzel, deren Endstücke weit auseinanderliegen.

Seine natürliche Wurzel ist die Liebe zur Heimat, ein so unwillkürliches und tiefliegendes Gefühl, wie die Anhänglichkeit des Kindes an seine Mutter, mit der es innerlich verwandt ist. Das Glück der Kindheit, das nur wenigen Unglücklichen ganz verschlossen bleibt, bindet unser Herz an seine Stätten, die Stätten des sorglosen Spieles. Das Gefühl der Sicherheit und Ruhe, wovon ein Kind nicht leicht verlassen ist, wird genährt durch die Sorgfalt, Schonung, Treue, womit die Großen es behandeln, je kleiner es noch ist. Und wie mit steigendem Alter mehr und mehr die Selbstbehauptung notwendig wird, im Gegensatz zu den andern, so ist sie insonderheit in der Fremde viel dringender und schärfer erfordert, als in der Heimat. Die Heimat ist läßlicher, bequemer, im ganzen großen auch hülfreicher, nachsichtiger, liebevoller.

Das Heimatgefühl bildet sich heute viel schwerer aus als in früherer Zeit. Ein großer Teil des Volkes ist fortwährend auf Wanderungen. Der Umzug ist ein alltägliches Ereignis. Wer oft versuchen muß, eine neue Heimat zu gründen, wird heimatlos; seine Kinder lernen die Liebe zur Heimat nicht kennen, sie wissen nicht, zu welcher Heimat sie sich halten sollen. Ferner lebt ein immer zahlreicher werdender Teil des Volkes in großen Städten. Innerhalb der großen Städte findet ein Wechsel der Wohnungen so häufig statt, daß man mit Recht von einem Nomadentum z. B. der Berliner Bevölkerung gesprochen hat. Auch bildet sich innerhalb eines

engen Mietgelasses, aus dem nur „Ausflüge“ an Sonn- und Festtagen die Bewohner ins Freie entführen, kein rechtes Heimatgefühl aus. Die eigentliche Heimat der meisten großstädtischen Kinder ist, zum besseren Teil, das Schulhaus, zum schlimmeren die Straße. Beiden fehlt das Trauliche, Gemütliche, Heimliche, kurz das, was immer den Zauber der Heimat ausgemacht hat, was in einem dichten Bündel angenehmer Erinnerungen aufbewahrt wird. Von uns heutigen Menschen haben nur wenige es noch ganz erfahren.

Dennoch stirbt das Heimatgefühl nicht ab, es erweitert sich nur; was es an Tiefe verliert, gewinnt es an Breite. Der Großstädter fühlt sich doch auch in der Großstadt zu Hause, der Landmann und Kleinstädter fühlt sich noch nicht „elend“, so lange er innerhalb der Grenzen einer Landschaft oder der ganzen Provinz bleibt, die seine Heimat im weiteren Sinne, sein engeres Vaterland ist. Dies Heimatgefühl ist schon weniger instinktiv, es ist bewußter. Man hat ein leichteres Verständnis mit seinen „Landsleuten“, man hat mehr Vorstellungen und Erinnerungen miteinander gemein. Daher ist auch diese Art des Heimatgefühls mehr persönlich als sachlich, es klebt weniger an der Scholle, als an der heimischen Sitte und Denkungsart.

Hauptsächlich in dieser besonderen Gestalt der Heimatliebe wurzelt das Nationalgefühl, denn es ist deren fernere Erweiterung. Wenn mich als Schleswig-Holsteiner oder Württemberger vieles Gemeinsame mit dem Schleswig-Holsteiner oder Württemberger verbindet, so verbindet doch anderes uns beide als Deutsche. Wir fühlen dies besonders im Auslande, wo wir einander näher rücken, weil wir dieselbe Sprache reden, uns als Genossen desselben großen Volkes erkennen. Dies freilich nur, sofern nicht die Schranken der gesellschaftlichen Klasse stärker wirken, als das Band der Landsmannschaft, und das ist doch in der Regel der Fall. Nur in der engsten, der heimatlichsten Heimat, in einem abgelegenen Dorfe, finden wir jene zuweilen durchbrochen. Im Lande selber bedeutet vollends die Volksgenossenschaft sehr wenig. Das Mitgefühl, das wir einem Fremden, der Not leidet, schenken, die Hülfe, die wir gewähren, gilt dem Menschen, nicht dem Deutschen. So lassen wir auch den Bettler verhaften, der uns lästig fällt, und fragen nicht, ob er ein Deutscher oder ein Ausländer sei.

Wenn also das Nationalgefühl geringe Wirkungen von Person zu Person hat, so ist es darum keineswegs gleichgültig. Sittliche Bedeutung hat es für mich selber, der ich daran teilnehme. Es ist wesentlich ein Element der B i l d u n g. Der Zusammenhang eines

großen Volkes, seine Geschichte, seine Sprache, seine Kunst und Litteratur, Sitte und Rechtsgestaltung, die denkende Teilnahme daran hat etwas Begeisterndes und Erziehendes. Sie erzeugt einen gerechten Stolz und gerechte Bescheidenheit zugleich; denn wie es erhebend ist, einer so umfassenden, durch die Jahrhunderte wirkenden Gemeinschaft anzugehören, die so bedeutendes hervorgebracht hat, so lehrt es auch den Einzelnen, wie wenig er sich selber verdankt, wie alles ihm vorgedacht und vorgemacht ist, wie das Beste, was die Menschheit ihm mitteilt, durch das Medium der „Volkheit“ (um dies Goethe'sche Wort anzuwenden) auf ihn eingeflossen ist. Unser deutsches Nationalgefühl ist mehr als ein anderes von allen politischen Bedingungen unabhängig. Es hat lange darnach gerungen, eine ihm angemessene politische Verfassung zu gewinnen, und die meisten glauben heute, daß dieser „Einheitstraum“ vor 25 Jahren zur Wirklichkeit geworden sei. Wie dem auch sei, die Thatsache, daß den Österreicher das deutsche Nationalgefühl mit uns verbindet, beweist dessen Unabhängigkeit auch von dieser neuen politischen Gestaltung.

Dies freilich ist die andere Wurzel eines anders gearteten Nationalgefühls: der Staat. Wenn Nation und Staat völlig zusammenfallen, wie etwa in Frankreich, da ist die Unterscheidung schwer, überall sind die Berührungen mannigfach. Und doch liegt die Trennung offen zu Tage. Das politische Nationalgefühl bejaht einen vorhandenen Staat, und mit dem Wesen des Staates identifiziert sich regelmäßig dessen Regierung, insbesondere eine regierende Dynastie, wo sie vorhanden ist. Für jede Regierung sind alle Gefühle nützlich, die den Gehorsam, die Unterthänigkeit befördern, Opposition unterdrücken. Die Regierungen haben daher ein gewaltiges Interesse daran, alles Ideale, Sittliche, Begeisternde, was aus dem natürlichen Nationalgefühl herstammt, dem politischen Nationalgefühl zu übertragen, jenes mit diesem zu identifizieren. Von erhabener Stelle haben wir kürzlich vernommen, die französische Armee habe 1870 tapfer gefochten für ihre Vergangenheit und — für ihren Kaiser. Hat denn die Armee eine Wahl, für wen sie fechten will? Das politische Nationalgefühl hat einen militärischen Charakter. Freiheit ist nicht das Element des Militarismus. Die Armee ist ein Werkzeug der Regierungen, in ihr herrscht der Zwang von oben bis unten. Stimmungen, Gefühle können nicht erzwungen, aber sie können durch künstliche Mittel befördert, ja aufgenötigt werden. Aufgenötigte Begeisterung ist dem bezahlten Beifall ähnlich; so ist der Jubel einer dressierten Menge, die Kampfesfreudigkeit eines Heeres,

die sonst zum Teil in Verzweiflung, zum Teil in rohen Instinkten beruht: sofern sie nicht der gemeinen Verteidigung gilt — was von jenen französischen Heeren geleugnet wird — gleicht sie dem Beifall einer Claque im Theater.

Das Ideal zentralisierter Regierungen ist, ihre Beamten alle nach dem Muster von Offizieren, ihre Unterthanen alle nach dem Muster von gemeinen Soldaten zu bilden. In dieser Richtung feiern sie die größten Triumphe durch klugen Gebrauch, den sie vom Nationalgefühl machen, durch energisches Anheizen des politischen Nationalgefühls, das unter dem Namen des Patriotismus, der dem anderen ursprünglicheren und echteren Nationalgefühl wesentlich zukommt, zu einer unerläßlichen Pflicht und Schuldigkeit gemacht wird. Dagegen wird diesem Nationalgefühl, das sich mit dem Gefühl der reinen Menschlichkeit verbindet, um innerhalb des Staates das Volksbewußtsein zu erheben, für Gerechtigkeit und Wohlfahrt des Volkes, unbekümmert um Gunst und Willkür der Regierungen, zu streiten, der Name des Patriotismus mit aller Schärfe und Heftigkeit versagt. Wer nicht für die Regierungen ist, ist ihr Feind, wer Feind der Regierung, ist Feind des Staates, des Vaterlandes, Reichsfeind und Feind einer Weltordnung, die von alters her die göttliche genannt wird von denen, die durch sie erhoben wurden.

Der schlichte und echte Patriotismus, ein Kind der natürlichen Liebe zur Heimat und des sittlichen Nationalgefühls, schreit nicht viel auf der Gasse. Einer Regierung, die nicht bloß klug — für den Augenblick — sondern weise — im Hinblick auf den Gang der Zeiten und die Lehren der Geschichte — (wie selten sind solche!), sollte der marktschreierische Patriotismus in hohem Grade verdächtig sein. Sie sollte ihre Freunde unter ihren Gegnern suchen; wenigstens auch unter ihren Gegnern! Sie sollte die redlichen Männer, gleichviel welcher Gesinnung und Partei, achten und deren Beifall zu gewinnen für ihre Ehre halten.

Keine Regierung im deutschen Reiche darf es vergessen, daß der Patriotismus, den sie jetzt zur Pflicht macht, 50 Jahre lang eine Schande gewesen ist, daß das Nationalgefühl, das sie jetzt mit ihrem Maße mißt, von ihren Vorgängern gehaßt und verfolgt worden ist, daß das Gewissen des deutschen Volkes seine Märtyrer gehabt hat, die ihre Liebe zum Vaterlande mit Verlust ihrer Freiheit und Ehre büßen mußten. Diese Wahrheit darf jeder wackere Mann, dessen Patriotismus jetzt verdächtigt wird, seinen Ketzerrichtern mit einem „Hier stehe ich, ich kann nicht anders“ in die Ohren raunen. „Ist

denn unsere politische Neugestaltung von der monarchischen, dynastischen, aristokratischen Seite des bisherigen deutschen Staatslebens ausgegangen? Nein, unbestritten von der demokratischen. Die Wurzel ist also eine demokratische, der Gipfel aber schießt nicht von den Zweigen, sondern aus der Wurzel empor."

So sprach am 22. Januar 1849 in der deutschen konstituierenden Nationalversammlung zu Frankfurt a. M. Ludwig Uhland, ein Mann, dessen Deutschtum und Vaterlandsliebe jene, die jetzt mit Siegen und Errungenschaften sich brüsten, nicht leicht ein gleiches zur Seite stellen können. Man stelle einmal Uhland und den Vorkämpfer gegen demokratischen Umsturz, Herrn Freiherrn von Hammerstein, zusammen. Wo schlägt dein Herz, mein deutsches Volk? — Uhland nennt ein andermal, ganz in unserem Sinne, das Nationalgefühl ein Gefühl von mehr natürlicher als politischer Art und berichtet von der Zeit nach 1830: „Statt daß nun ein großartiger Entschluß den neu erwachten Regungen des deutschen Nationalgefühls entgegengekommen wäre und sich derselben zu schöner Entwickelung bemächtigt hätte, folgten sich Schlag auf Schlag weitere und verstärkte Hemmungen und Zwangsmaßregeln." (Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten des Königreichs Württemberg auf dem zweiten Landtage von 1833, Bd. XV. 92. Sitzung vom 5. November 1833, S. 114 ff.) Es ist von der Zeit nach 1830, nicht von der Zeit nach 1870 die Rede.

Ich wiederhole aber, daß die deutsche Staats-Einheit, wenn sie auch anders gedacht wurde, als sie geworden ist, im Gegensatz zu den Fürsten und den privilegierten Klassen gefordert und vorbereitet wurde, daß sie von diesen als eine demokratische und umstürzlerische Idee gebrandmarkt und verfolgt worden ist. Ganz besonders in Preußen, das jetzt dem deutschen Patriotismus seinen Ton geben will, und von preußischen Königen wurde damals ein anderer, ausschließlicher und preußischer Patriotismus vorgeschrieben und ebenso, wie aus dem gegenwärtigen, eine militärfromme und der Dynastie unbedingt ergebene Gesinnung oder — Gebahrung als dessen notwendiger Abkömmling davon hergeleitet.

Als Zeichen des Nationalgefühls und der Vaterlandsliebe wird jetzt freudige Mitfeier lauter Siegesfeste verlangt, denen doch nachgesagt werden muß, daß sie blutige Greuel und mörderische Vertilgung von „Christen" durch „Christen" verherrlichen. Wenn aber jener alte, friedliche Patriotismus, dessen Vertreter man einst als eine Rotte von Nichtswürdigen behandelt hat, wieder lebendig würde

und am 28. Dezember 1898 die Verkündigung der Grundrechte des deutschen Volkes, den Höhepunkt einer Bewegung des Nationalgefühls, die den Machthabern ein Greuel war, mit würdigen Feiern ins Gedächtnis zurückrufen wollte — was würden unsere Kriegspatrioten dazu sagen? Sind wir nicht schon gewohnt, von jener Seite her das Jahr 1848, das von reiner Begeisterung, von edlen Hoffnungen erfüllt war, als ein Jahr der Schmach und Erniedrigung bezeichnen zu hören? Es war ein Jahr der Erniedrigung für alle, die einer notwendig-heilsamen Entwicklung sich entgegenstemmten und die Erhaltung ihrer persönlichen und Klassenherrschaft mit der Erhaltung sittlicher Institutionen und Gesinnungen verwechselten.

Wir wollen dies nicht vergessen; und wenn Uhland sang:

„Noch ist kein Fürst so hoch gefürstet,
So auserwählt kein ird'scher Mann,
Daß, wenn die Welt nach Freiheit dürstet,
Er sie mit Freiheit tränken kann!"

so sagen wir, daß wir auch mit dem Patriotismus, wie er von Fürsten und Ministerien uns aufgenötigt wird, uns nicht tränken lassen wollen, sondern unser Recht behalten, auf unsere eigene Art unser eigenes Nationalgefühl zu hegen und zu pflegen und den Trank, der uns mundet, uns selber zu bereiten.

Der Zwangs-Patriotismus, häßlich wie er ist, ruft häßliche Gegenbilder hervor. Die Verleugnung der vorgeschriebenen Artungen des politischen Nationalgefühls hat oft zur Verleugnung des natürlichen und sittlichen Nationalgefühls geführt. Dies wiederum hat zur Folge, daß jene ganze Partei, die das besondere Interesse des industriellen Proletariates vertritt, als vaterlandslos gescholten, daß ihr das Nationalgefühl schlechthin abgesprochen wird. Jene Verleugnung ist aber auch der Ausdruck der Heimat- und Besitzlosigkeit einer Klasse, die von der modernen ökonomischen Entwickelung geschaffen worden ist. Das Kapital ist schlechthin international, die Kapitalisten aller Länder sind solidarisch, trotz aller nationalen und patriotischen Reden. Was Wunder, daß der Ruf ihnen entgegenhallt: „Proletarier aller Länder, vereinigt euch!" —?

Der feindliche Gegensatz der Klassen innerhalb der modernen Nationen ist eine Thatsache; so sehr sie das Nationalgefühl verletzen mag, wird sie doch weder durch schöne noch durch zornige Reden verändert, sie fordert zu großen nationalen Thaten auf, die nur

Erfolg haben können, wenn sie durch deutlichste Erkenntnis der gegenwärtigen Zustände der Volksarbeit und des Volkslebens geleitet werden, wenn sie die Rechte auf arbeitsloses Einkommen grundsätzlich verneinen, wenn sie die Plutokratie und ihr Gegenbild, die Massenarmut energisch bekämpfen. Nach solchen Thaten ruft und ringt das Nationalgefühl, und schon das Nationalbewußtsein, dem es mehr und mehr klar wird, daß nicht der Zwiespalt religiösen Glaubens, nicht die Verschiedenheit politischer Meinungen ein Volk so tief und schwerheilbar zerreißt wie der Kampf der wirtschaftlichen Interessen, und daß die heutigen Menschen nicht durch Unglauben und durch Radikalismus, sondern durch die Wirkungen des intellektuellen und kommerciellen Fortschrittes, denen auch der krasseste Reaktionär sich nicht entziehen kann noch will, innerlich aufgelöst und des gemeinschaftlich-sittlichen Zusammenlebens unfähig gemacht werden. Wo diese Wirkungen mit materieller Not und Unsicherheit zusammentreffen, da kann ein Nationalgefühl als Nationalstolz sich nicht entwickeln, denn dieser ist an Genuß und Üppigkeit gebunden; wohl aber kann ein humaner Idealismus über das Elend der Gegenwart hinausheben, und dieser entspricht allerdings besser als der Rausch von Kriegsjubiläen der auch von den Regierungen anerkannten tiefen Notwendigkeit des Friedens zwischen den Nationen, die noch Träger der europäischen Kultur sind. Für uns Deutsche ist diese humane und kosmopolitische Denkungsart zugleich das Erbe unserer Denker und Dichter, die — trotz oder wegen dieser Denkungsart? — wenigstens ebensoviel als alle Waffenthaten dazu gewirkt haben, das deutsche Nationalgefühl zu fördern und zu erheben. Unser nationaler Stolz ist es einst gewesen, über die Enge und Beschränktheit der Nationalgefühle erhaben zu sein. „Die Deutschen scheinen mir vielmehr berufen, ein Volk von Völkern zu sein und so gegenüber von den andern wieder die Menschheit darzustellen," urteilte Schelling (Brief an Waitz im Februar 1849), und damals nannten uns die Ausländer, so gering sie unsere Handels- und Kriegsmacht schätzen mochten, ein Volk von Denkern. Auch heute noch zeigt sich der Deutsche, wenn er nicht mit dem Kommandoton des Leutnants der Reserve auftritt, in fernen Ländern oft überlegen durch die Freiheit des humanen Bewußtseins, die Milde der Sitten, die den europäischen Menschen der Gegenwart allein auf ehrenvolle Art repräsentieren.

In Wahrheit ist das Nationalgefühl nur berechtigt und gut innerhalb des humanen Bewußtseins. Mehr als das Nationalgefühl

vermag dieses auch den Klassenkampf zu mildern und so heilsam auf das Nationalgefühl zurückzuwirken.

Das Proletariat, beflissen wie es ist — und soweit es dies ist — um menschliche Bildung und Veredlung, muß doch auch als Sohn eines historischen Volkes sich erkennen lernen, mit dem es in seinem Fühlen und Denken auf das Innigste zusammenhängt. Wie die Internationalität des Kapitals nicht verhindert, daß neben dem politisch-militärischen Nationalgefühl das echte und sittliche Nationalgefühl unter den wahrhaft Gebildeten der besitzenden Klasse sich kräftig entwickelt hat, so braucht auch die unerläßliche Internationalität der Arbeit nicht zu verhindern, daß die Arbeiter an diesem Ausdrucke der allgemeinen, ästhetischen und ethischen Bildung aufrichtig teilnehmen. Alles, was man thun mag, um der Menge die nationale Litteratur, Kunst und Volksgeschichte näher zu bringen, ist in diesem Sinne nicht verloren.

Wenn aber die arbeitende Klasse dem Staate, d. h. den Regierungen gegenüber, des Enthusiasmus sich enthält und an einem wesentlich gesetzlichen Verhältnisse sich genügen läßt, das vorsichtig, wenn nicht mißtrauisch sein muß, so ist dies im Sinne der Wahrheit und durch ein dringendes Interesse geboten, so lange als die Regierungen nicht das Ringen der Arbeiterklasse zum allermindesten als gleichberechtigt mit den Tendenzen ihrer Gegner gelten lassen. Wir, die wir außerhalb ihrer stehen, aber als Patrioten die Verbesserung ihrer Zustände, die wissenschaftliche und moralische Leitung der Volkswirtschaft und Politik aufrichtig erstreben, können ihr nur beipflichten in dem Proteste gegen eine Mechanisierung der Gesinnungen und Gebärden, die sonst mit unheimlicher Geschwindigkeit alle Wahrhaftigkeit und Natürlichkeit des Denkens zu ersticken droht.

In diesem Sinne diene uns zur Herzstärkung ein Wort Paul de Lagardes: „Da eine Änderung des Regierungssystems jetzt von niemandem eifriger als unabsichtlich von den gerade Regierenden herbeigeführt wird, möchte es gut sein, sich bei Zeiten zu erinnern, daß man besser von allem Learmäßigen Patriotismus sich ferne hält, welchen Regan und Goneril liefern könnten, Cordelia verweigern würde. Der jetzt unter dem Namen Patriotismus gepflegte Vertrieb gewisser politischer und historischer Ansichten ist geradezu Vergiftung der jungen Seelen, da alles Parteiwesen giftig ist, weil es die Fähigkeit wahr und gewissenhaft zu sein ertötet, und Sklaven-, wenn man lieber will Bedientensinn erzeugt.“ (Deutsche Schriften. Göttingen 1878 S. 169 f.) Ferdinand Tönnies.

Schleiermachers sittlicher Genius.

Vor etwa 20 Jahren schrieb Nietzsche in seinen unzeitgemäßen Betrachtungen: „Wo ist eigentlich alles Nachdenken über sittliche Fragen hingekommen, mit welchem sich doch jede edler entwickelte Geselligkeit zu allen Zeiten beschäftigt hat? Es giebt keine Berühmtheiten und kein Nachdenken jener Art mehr; man zehrt thatsächlich an dem ererbten Kapital von Sittlichkeit, welches unsere Vorfahren aufhäuften, und welches wir nicht zu mehren, sondern nur zu verschwenden verstehen." Das herbe Urteil des verschrieenen Schwarzsehers ist auch heute noch leider nur allzu wahr; der Mahnruf ist in den 20 Jahren erfolglos verhallt. Vergeblich sehen wir uns um nach starken sittlichen Geistern, die in das Irrsal jener Begriffswelt, die unter dem verstaubten Mantel der Tugend und des Lasters sich kümmerlich fortfristet, mit der Fackel der Vernunft hineinleuchteten; vergeblich schauen wir aus nach den kühn vorwärtsdrängenden Männern, die vor der durch das Alter erworbenen Heiligkeit, wodurch sich jedes alte Gerümpel leichten Kaufes einen Anspruch auf Unantastbarkeit erwerben könnte, nicht zurückschrecken, sondern Gesetz und Rechte des sittlichen Lebens auf ihren wahren Gehalt hin prüfen und sie mutig beiseite werfen, wenn sie sich dem kritischen Blicke als faul und morsch erweisen. Kein aufmunterndes Verständnis lohnt den schüchternen Versuch, sich in den sittlichen Fragen des Daseins Klarheit zu verschaffen; und Schlimmeres als Verständnislosigkeit droht dem, der es etwa versuchen sollte, das Resultat eigenen Nachdenkens anderen, die ihm seine Berufsthätigkeit nahe bringt, mitteilen zu wollen.

Wie ein Blick auf die geschichtliche Entwicklung der europäischen Kultur lehrt, ist es nur wenigen auserlesenen Geistern vergönnt gewesen, nachhaltig die Umbildung und Fortdauer sittlicher und religiöser Ideale bewirkt zu haben. Wir beobachten diese Umwandlung in Epochen, in denen sich überhaupt die Menschheit aus den Fesseln eines veralteten Daseins zu neuem Leben herausringt. Das Gepräge eines solchen revolutionären Ringens mit den überlebten Formen gesellschaftlicher Anschauungen trägt die Zeit des ersten Jahrhunderts unserer christlichen Aera. Auf den Trümmern des antiken Weltstaates erhebt sich das Ideal reiner unterschiedsloser Menschenliebe und des Selbstwertes der Persönlichkeit. Anderthalb Jahrtausende arbeiten in mangelhaftem Verständnis mit dem überlieferten Kapital. Das 15. und 16. Jahrhundert erlebt dann eine gewaltige Umwälzung in Staat, Religion und Sitte zum zweitenmale. Vor dem kühnen

Ansturm der Kraftgenies der Renaissance und Reformation sinkt die schemenhafte Lebensauffassung des Mittelalters in nichts zusammen. Ihr eigenes Innere ist ein lebendig sprudelnder Quell der Wahrheit. Was vermögen gegen das siegesgewisse Selbstbewußtsein und den stahlharten Mut der kühnen Geister des 16. Jahrhunderts die knechtenden Autoritäten von Gesetz und Macht? Durch den mächtig einherflutenden Strom neuer religiös-sittlicher Ideale von Wahrheit, Tugend, Recht kommen die Grundfesten des alten römischen Welt-Kirchenstaats in bedenkliches Wanken. Wieder folgt, wie wenn der Menschengeist erschöpft wäre von der übermäßigen Anstrengung genialen Denkens und Kämpfens, eine Jahrhunderte lange Zeit der Erschlaffung. Da gewährt uns die Epoche der französischen Revolution, des amerikanischen Freiheitskrieges, des napoleonischen Siegeszuges, der preußischen Wiedererstarkung, die Zeit der Lessing, Herder, Göthe, Schiller, Schleiermacher, Humboldt das erhabene Bild einer machtvoll aufwärtsstrebenden Bewegung. Es wiederholt sich das Schauspiel des Kampfes zweier Weltalter; abermals wird die Menschheit in ihren innersten Tiefen aufgewühlt; neue Lebensideale ringen sich aus der menschlichen Brust empor, verheißen der Zukunft eine herrliche Fülle des Seins. Glanzvoll erhebt sich das Ziel schönen harmonischen Menschentums und der Aufruf zur kraftvollen Bethätigung des eigenen Ich übt seinen mächtigen Zauber auf die Gemüter.

Es ist ein Labsal, sich aus der ziellosen und engherzigen Gegenwart hineinzuflüchten in jene große Zeit, Zwiesprach zu halten mit den seltenen Geistern, Trost und Stärkung zu suchen in ihren Schicksalen und sich aufzurichten an der heroischen Lebensauffassung, die sie in ihren Werken und persönlichen Äußerungen niedergelegt haben. Hierin erfüllt die Geschichte ihre schönste Aufgabe. Wie die Religion uns tröstend auf die Zukunft verweist, spendet sie Stärkung und Erquickung aus dem reichen Born der Vergangenheit. Ist ihr Weg auch oft rauh und uneben, einförmig und reizlos, so vergilt doch ein Blick in die Tiefen einer edlen Menschenseele reichlich die erlittene Mühsal. Welche erhebenden Bilder tauchen da vor unserem Geiste auf! Welcher Schatz edelster Gesinnung, erhabenster Sittlichkeit breitet sich vor unserem Auge aus! Wo erschließt sich uns so völlig ein Geist wie in dem einsamen Verkehr mit Briefen, Tagebüchern, Selbstbekenntnissen eines großen Menschen der Vergangenheit!

Heute will ich meine Leser zu einem Manne führen, der seiner Zeit den tiefsten Eindruck gemacht hat, der auf die Denk- und Lebensrichtung seiner Mitwelt hervorragend eingewirkt hat und vielen ein

Quell des Trostes und der Erquickung gewesen ist. Ich will versuchen, den Grundzug seines innersten Wesens zu entschleiern und die Triebkraft seines geheimnisvollen Zaubers über die Menschen aufzuweisen. Ich will ihn als das leuchtende Vorbild untrüglicher Wahrheitsliebe und männlich ernsten sittlichen Strebens uns Nachkommen wieder einmal ins Gedächtnis rufen. Zollen auch wir den schuldigen Tribut der Dankbarkeit einem Manne, der vielen so viel gewesen ist!

Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher ist der größte sittliche Genius, den die lange Reihe der Jahrhunderte seit Luther hervorgebracht hat. Er steht neben den edelsten Geistern aller Zeiten. Seine gewaltigste That ist sein Leben. Trotz der Fülle der von ihm hinterlassenen Werke erhalten wir aus ihnen allein nur eine kümmerliche Vorstellung von dem, was er gewesen ist. Aber glücklicherweise sind wir hier durch liebevolle Aufbewahrung auch der scheinbar unbedeutendsten persönlichen Äußerungen und durch sorgsame Herausgabe von Briefen, Tagebüchern und Denkmalen in den Stand gesetzt, den Atem wirklichen Lebens zu verspüren. Und welche Fülle weisheitdurchtränkter Aussprüche rauscht hier von seinen Lippen! Welche Aufschlüsse über die tiefsten Probleme des sittlichen Lebens entquellen diesen zahlreichen Überresten eines freundschaftlichen Verkehrs! Die staunenerregende Produktivität findet ihre Erklärung nur darin, daß wir in Schleiermacher einen jener sittlichen Genien vor uns haben, deren ganzes Denken nur die Gestaltung des Lebens zum Ziele hat. Alles Nachsinnen, alles Arbeiten hat für ihn nur insofern Wert, als es Beziehung zum Leben gewinnt.

Aber unter diesem Gesichtspunkt erlangt auch alles, was bei oberflächlicher Betrachtung die Harmonie des Lebens zu zerstören scheint, wieder einen unendlichen Wert. Der Kampf, das Ringen ist ein wesentliches Moment in der Gestaltung des Daseins. Ja sein Aufhören ist ihm gleichbedeutend mit dem Tode. „Es giebt für mich kein anderes Ertragen als das kämpfende; jedes andere würde nur ein düsteres Verzweifeln sein; das bloß harrende Hoffen ist das Hoffen der Thoren. Ich muß kämpfen, um zu hoffen, wie ich hoffen muß, um zu ertragen.“ Das ist uns verständlich bei einem, für den das Leben nur im Streben und Werden, nicht im Sein einen Wert hatte. Wie wenig behagte ihm die Durchschnittsansicht, daß der Zweck des Lebens darin bestehe, anderen etwas zu nützen. So schreibt er seiner Freundin Henriette Herz, die ihn nach einem traurigen Erlebnis durch diesen Trost aufzurichten versuchte: „Daß du mir sagst, ich kann noch nützen, ist

mir nichts, rein nichts. Kannst du mich überzeugen, ich könnte noch etwas werden, so will ich gewiß nicht sterben.“ So ist sein ganzes Leben ein rastloses Vorwärtsdrängen und Werden. Nirgends beobachten wir hier einen Stillstand oder beschauliche Ruhe. Vor dem unermüdlichen Fleiße, dem kühn andringenden Freimut bleibt keine Frage des Daseins unberührt; und mit seltener Wahrheitsliebe sehen wir ihn nach Klarheit und Sicherheit in allen Dingen ringen, die des Menschen eigenstes Wesen betreffen.

Schon des Knaben kühner Zweifel kündigt den späteren Wahrheitsforscher an. In schlaflosen Nächten sinnt er über die höchsten Fragen des christlichen Glaubens nach und zermartert sein kindliches Gemüt mit den Problemen von Christi Natur und seinem stellvertretenden Leiden. So fängt er frühe an, wie er später selbst sagt, den väterlichen Glauben zu sichten und Gedanken und Gefühle zu reinigen von dem Schutte der Vorwelt.

Als 18jähriger Jüngling durchkämpfte er dann abermals die bittersten religiösen Kämpfe. Vergeblich sucht er sich in dem väterlichen Glauben zu beruhigen. Seinen Glauben besitzt nur der Mensch, der ihn erringt. Und indem er sich vor seinem Inneren Rechenschaft ablegt, vollzieht sich ein tiefer Bruch mit der Frömmigkeit seiner Kindertage. Bald wird er mit tiefem Schmerze gewahr, wie sich seine wandelnden Überzeugungen von denen seiner Umgebung entfremden, wie er dem Vaterherzen den schmerzlichsten Kummer zu bereiten droht und sein Herz zu verlieren fürchtet. Eine schreckliche Zeit geheimen Versteckspiels beginnt für ihn. Er will nicht offenbaren, bis er nicht völlig mit sich eins ist. Wer gedächte bei diesem merkwürdigen Vorgange in Schleiermachers Leben nicht eines ähnlichen, nicht minder gewaltsam verlaufenen Moments in dem Entwicklungsgange seines großen Geistesgenossen Martin Luther? Beide von dem mächtigsten Drange nach einer Erkenntnis geleitet, geraten mit dem, was ihnen das Teuerste auf Erden, in einen furchtbaren Konflikt. Die schönsten Bande der Natur drohen unter dem gewaltig auftretenden Anspruch auf Ausgestaltung der Persönlichkeit zu zerspringen. Hier wie dort reißt sich ein großartiger Charakter aus ursprünglichem tiefstem Lebensdrange hinaus aus der ihm angewiesenen Bahn, vernichtet die Träume eines liebevollen und stolzen Vaterherzens und steuert, auf nichts als das eigene Gesetz im Busen und auf den Gott in der eigenen Brust vertrauend, die dunklen Pfade einer verschleierten Zukunft.

Ein wehmütiges Gefühl ergreift uns, wenn wir gerade die be-

deutendsten Menschen durch ihre Größe in eine gewaltige Tragik verflochten sehen. Welcher Schmerz liegt in den wenigen Zeilen, die Vater und Sohn während des ausbrechenden Bekenntnisses des letzteren gewechselt haben! Auf die ersten, wie auf eine Todesnachricht vorbereitenden Andeutungen des tiefbekümmerten Sohnes über seinen vollzogenen Schritt, kommen vom Vater, der die ganze Größe der Gefahr für seinen Sohn noch nicht ahnt, die so wenig tröstlichen Worte, daß der Glaube ein Regale der Gottheit sei. „Ach, bester Vater", bricht da des Sohnes lang verhaltener Schmerz aus, „wenn Sie glauben, daß ohne diesen Glauben keine Seligkeit in jenem, keine Ruhe in diesem Leben ist, und das glauben Sie ja, so bitten Sie Gott, daß er mir ihn schenke; denn für mich ist er jetzt verloren." Und doch, welche leuchtende Klarheit des Geistes, welche Sicherheit und Überzeugtheit, daß so und nicht anders sich seine Bestimmung erfüllen könne! Oder dürfen wir einen Augenblick daran zweifeln, wenn wir hören, wie der noch eben selbst vom tiefsten Seelenschmerze zerwühlte Jüngling die Rolle des Trösters übernimmt, um den gebeugten Vater durch die Erinnerung an die Irrgänge der eigenen Jugend mit frischem Mute zu erfüllen! „Trösten Sie Sich, liebster Vater, ich weiß, Sie sind lange in der Lage gewesen, in der ich bin. Zweifel stürmten ehemals ebenso auf Sie los wie jetzt auf mich, und doch sind Sie noch der geworden, der Sie jetzt sind; denken Sie, hoffen Sie, glauben Sie, daß es mir ebenso gehen kann, und sein Sie versichert, daß ich mich, solange ich auch nicht mit Ihnen eines Glaubens bin, doch immer befleißigen werde, ein rechtschaffener und nützlicher Mensch zu werden, und das ist doch die Hauptsache."

Bei der Beurteilung von Menschendasein und Menschenschicksal neigen wir dazu, in dem Schmerze und Unglück eine Beeinträchtigung unserer Entwicklung zu sehen. Wir geben uns dem Wahne hin, daß sich ohne diese Beigaben das Leben schöner gestaltet hätte, wie wenn sie uns nur ein verkümmertes Bild des ursprünglich angelegten Ideals gewährten. Um so bemerkenswerter bleibt es, wenn wir die Beobachtungen einen großen Menschen beim Rückblick auf den eigenen Entwicklungsgang im Widerspruche mit dem alltäglichen Urteile finden. Schleiermacher bietet uns diesen seltenen Genuß. Für ihn ist jeder Moment des Daseins eine notwendige Stufe im Fortschritt seiner Entwicklung. Nirgends vernehmen wir in späteren Jahren von ihm eine Klage, daß sein Leben so reich an inneren und äußeren Kämpfen war; stets weiß er auch in rechtem frommem Geiste dem Übel seine Bedeutung für die Erziehung des Menschen abzugewinnen. Man höre, mit

welcher Selbstverleugnung und objektiven Klarheit er nach langer Zeit auf die gewaltigen, schmerzerfüllten Geisteskämpfe seiner Jugend zurückschaut, die er als ein psychologisches Drama charakterisiert, dessen Knoten so fest geschürzt war als möglich. „Er mußte anfangen sich zu lösen und konnte sich nicht anders lösen, als wie es unseren inneren Verhältnissen gemäß war.“ Dieser freudige Glaubensmut, der sich in solchen erhabenen Worten äußert, gab ihm die Kraft des Trostes, den er verwundeten Gemütern so reichlich zu spenden wußte. Seine Freundin Charlotte von Kathen richtete er in schwerer Heimsuchung durch die unerschütterliche Überzeugung auf, daß das „Schicksal eines jeden Menschen, im Großen gesehen, in unmittelbar harmonischer Beziehung ist mit seinem inneren eigentümlichen Wesen.“ Wer so das Leben ansieht, steht über allen Mächten von Zeit und Raum; er trägt ein unsterblich Teil in seinem Busen, das von allen Schlacken dieser Erde nicht berührt werden kann.

Vertrauensvoll in die Zukunft blickend, sehen wir daher den innerlich selbständig gewordenen Jüngling aus der Brüdergemeinde zu Barby, die seine Schritte bisher geleitet hatte, auf die Universität hinausziehen. Noch ahnte der schüchterne, mit der Notdurft des Lebens ringende Student nichts von der Bedeutung, die er der Stätte seiner Fortbildung einst verleihen sollte. „Freimütig und von jedem Ansehen unbestochen die Wahrheit suchend“, finden wir ihn in Gemeinschaft mit wenigen gleichstrebenden Freunden in Halle. Und ahnungsvoll geht ihm hier allmählich das Gefühl jener Harmonie mit der Welt auf, die sich seine innere Empfindung, wie er selbst sagt, weissagend zum Ziele setzte. Und nun offenbart sich in ihm immer klarer als eine Folge seines in eindringenden wissenschaftlichen Studien sich auswirkenden Wahrheitsdranges, der vor keiner Autorität still steht, und im Zusammenhange mit den lebendigen Mächten der geselligen Welt jene Freiheit und Selbständigkeit allen sittlichen Fragen gegenüber, die unsere Bewunderung in so hohem Grade erregt.

Es hat Menschen gegeben, die die volle Befriedigung ihres Daseins in dem Verkehr mit sich selbst fanden, die leichten Herzens Verzicht leisteten auf alle Erheiterungen freundschaftlicher Geselligkeit, auf alle Freuden eines trauten und liebebringenden Umgangs im Familienkreise, über deren Leben nie die Liebe ihre sonnigen Strahlen verbreitete. Kehret ein mit mir in die Zelle des frommen Klosterbruders, in die Hütte des zurückgezogenen Einsiedlers des Mittelalters, und staunet über die Selbstlosigkeit, die in das stille Herz eingezogen ist, die alles aufgegeben hat, was uns doch so notwendig

dünkt, um zu atmen! Auch die neuere Zeit bietet uns noch hie und da ein solches in stiller Betrachtung und Beschaulichkeit verlebtes Dasein. Nicht unfern unserem Schleiermacher ragt noch eine einsame Denkergestalt hervor, die ganz für sich im stillen Studierzimmer den höchsten Problemen nachsinnt und sich in dem schönen Bewußtsein beruhigt, seine Pflicht zu thun, wie sie ihm das ins Herz gegrabene Gesetz des kategorischen Imperativs vorschreibt. Aber lassen sich irgendwo die mannigfach auftauchenden Gegensätze zwischen Kant und Schleiermacher in einem Moment erfassen, so ist es an dieser Stelle, wo sich eine grundsätzlich verschiedene Lebensauffassung der beiden bedeutenden Naturen aufweist. Für Schleiermacher wäre ein Leben in Kants Sinne schlimmer als der Tod gewesen. Leben hieß ihm lieben. Ich erinnere an den zum geflügelten Wort gewordenen Ausspruch: „Ich strecke alle meine Wurzeln und Blätter nach Liebe aus; ich muß sie unmittelbar berühren, und wenn ich sie nicht in vollen Zügen in mich schlürfen kann, bin ich gleich trocken und welk. Das ist meine innerste Natur; es giebt kein Mittel dagegen, und ich möchte auch keins.“ Es ist uns unmöglich, aus Schleiermachers Leben sich alle die Beziehungen und geistigen Verbände wegdenken zu wollen, die es gestalten halfen. Sein Dasein wurzelt in Schlobitten, dem Berliner, Rügener, Hallenser Freundeskreise.

In Schlobitten, wo er im gräflich Dohna'schen Hause Ende Oktober 1790 eine Stelle als Erzieher übernahm, gieng ihm, wie er der Vertrauten seines Herzens, seiner ältesten Schwester Charlotte schreibt, zuerst der Sinn auf für eine schöne Häuslichkeit. Man empfindet einen Nachklang des tiefen Eindruckes, den das Leben da auf ihn übte, wenn man sich in die Briefe jener Zeit vertieft. Wie rühmt er die Gräfin Dohna in allen ihren Hausfrauen- und Gattinnentugenden, den milden Einfluß ihres weisen, ruhigen Gemüts! Er fühlt sich ganz heimisch und traut in dem lieben Kreise, den das anmutige Bild jugendlicher Weiblichkeit verschönt. „Mein Herz wird hier ordentlich gepflegt und braucht nicht unter dem Unkraut kalter Gelehrsamkeit zu welken, und meine religiösen Empfindungen sterben nicht unter theologischen Grübeleien; hier genieße ich das häusliche Leben, zu dem doch der Mensch bestimmt ist, und das wärmt meine Gefühle.“

In Berlin, wohin er nach längerem Aufenthalte in Landsberg 1796 kommt, um die Stellung des reformierten Predigers an der Charite zu übernehmen, spinnen sich nun die zahlreichen geselligen Beziehungen und Freundschaften, die sich wie Silberfäden durch sein

Leben hindurchziehen. Die heitere Geselligkeit, die damals hier herrschte, zieht den empfänglichen jungen Prediger in ihre Kreise. Die ersten Briefe aus dieser lebensfrohen Zeit empfangender und gebender Freundschaft atmen eine innige Freudigkeit. Wie behaglich fühlt er sich in dem anregenden Verkehr mit dem froh genießenden jungen Philologen Spalding! Mit welcher Zufriedenheit berichtet er der auf alles gern lauschenden Schwester von seinen Besuchen im Hause der berühmten Henriette Herz, die den geistigen Mittelpunkt Berlins bildet! Der rauschende Trubel, von dem es hier bisweilen widerhallt, ist ihm zuwider. In einsamer Nachmittagsstunde pflegt er mit der für alles Schöne empfänglichen seltenen Frau in gemeinsamer Lektüre Shakespeares, Goethes, Jean Pauls und in sinnreichem Gedankenaustausch das Vergnügen, in einer gleichgestimmten Seele das eigene Innere wiederklingend zu vernehmen.

Immer bereite Lästersucht hat auch dieses merkwürdige Verhältnis zu verunglimpfen gesucht. Uns aber setzt der Adel der Gesinnung in Erstaunen, der sich in einer Würdigung seiner Beziehungen zu Henriette Herz ausspricht. „Etwas Leidenschaftliches", schreibt er der wegen seiner freien Lebensführung ängstlich gewordenen Schwester, die in ihrem Gnadenfrei die Welt mit anderen Augen zu betrachten gewohnt war, „etwas Leidenschaftliches wird zwischen uns nie kommen, und da sind wir wohl in Beziehung auf einander über die entschiedensten Proben hinweg. Nimm es nicht für Eigendünkel, daß ich darüber so gewiß spreche; es ist eine lange Erfahrung und eine sorgfältige Beobachtung, was mich dazu in Stand setzt, und ich glaube, wenn du uns nur eine Stunde beisammen sähest, würdest du dieselbe Überzeugung haben."

Was man immer wieder bewundern muß, ist die Klarheit, mit der Schleiermacher sein eigenes Innere betrachtet. Mit der größten Objektivität beurteilt er seine Gefühle. Wie ein ruhiger Beobachter fremden Seelenlebens. Die kühle Sachlichkeit, die den kritischen Blick des Forschers in Geschichte und Natur leitet, bewährt Schleiermacher, wenn er der Schwester die Motive seines Handelns enthüllt. In warmen, liebevollen Worten, aber mit der sicheren Bestimmtheit, die sich des rechten Weges wohl bewußt ist, zerstreut er die Bedenken der um sein Heil und seine Zukunft besorgten Charlotte. So wenig für die in der Herrnhuter Gemeinde Aufgewachsene ein Leben wie das seine angebracht wäre, ist es doch für ihn eine Notwendigkeit. Es entspreche seiner Natur, sich stets mehr den Frauen anzuschließen als den Männern, weil so vieles in seinem Gemüte sei,

was diese nicht verstehen. Aber er ist sich bewußt, daß für ihn keine Gefahr darin liege, daß er sich über diese Beziehungen vollständig klar sei: „Jeder Mensch muß schlechterdings in einem Zustande moralischer Geselligkeit stehen; er muß einen oder mehrere Menschen haben, denen er das Innerste seines Wesens, seines Herzens und seiner Führungen kund thut, nichts muß in ihm sein womöglich, was nicht noch irgend einem außer ihm mitgeteilt wurde. Das liegt in dem göttlichen Ausspruche: Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei, mehr als irgend etwas anderes. Ihr steht in einer solchen Art von Geselligkeit mit euren Arbeitern und bedürft selten anderer Menschen dazu. Dergleichen giebt es aber in der Welt nicht, und da die Menschen gegen einander mit ihrem Innern, wie billig, sehr zurückhaltend sind, so muß man sich erst ein sehr freundschaftliches Vertrauen erwerben, ehe man so etwas herauslockt, und um zu so einer vertrauten Freundschaft zu kommen, muß man mit mehreren Verbindungen anfangen, in denen man sie antreffen und suchen kann. So mußt du die Sache auch ansehen, und in der That bin ich bei allen den Menschen, die ich sehr liebe, mehr oder weniger Arbeiter, und sie sind es auch mit mir. Da hast du mein Glaubensbekenntnis über diesen Gegenstand ganz offen."

Den schönsten Genuß bereitete ihm das Zusammenleben mit dem fünf Jahr jüngeren Friedrich Schlegel, der eben an seiner Geschichte der Poesie der Griechen und Römer arbeitete. Es ist nicht möglich, in diesem engen Rahmen einen Begriff von der gegenseitigen Anregung zu geben, die diesem Verkehre entsprang. Man muß selbst in den Briefen seine Schilderungen nachlesen, wie sie Zimmer an Zimmer wohnend, ihre Erlebnisse, Empfindungen und Gedanken sich wechselseitig offenbaren. Dann ahnt man, welcher Schatz von Innigkeit und Freude Schleiermacher aus solchen Beziehungen entsprang, und man wird verstehen, wie sich seine Natur in diesem Reichtum geselliger Verhältnisse ausleben mußte.

„Große Gleichheit in den Resultaten unseres Denkens, in wissenschaftlichen und historischen Ansichten, beide nach dem Höchsten strebend, dabei eine brüderliche Vereinigung, lebendige Teilnahme eines jeden an des anderen Thun, kein Geheimnis im Leben, in den Handlungen und Verhältnissen", so charakterisierte Schleiermacher selbst sein Verhältnis zu Friedrich Schlegel. Dem gegenüber er es that, sollte ihm gerade ersetzen, was er trotz dieser Übereinstimmung mit dem Freunde vermißte, dessen rasches, heftiges Wesen, unendliche Reizbarkeit und nie zu vertilgende Anlage zum Argwohn ihn leider so oft zwang,

ihn nicht mit voller Wahrhaftigkeit zu behandeln, sondern alles anders auszusprechen, als er es für sich selbst aussprechen würde. Der neue Freund, der, wie er auch der Schwester mitteilte, gerade das hatte, was er an Schlegel vermißte, war der junge Prediger v. Willich, der ihm im stillen abgelegenen Rügen, wo er seine Pfarre verwaltete, eine Reihe der schönsten Bekanntschaften vermittelte. In der trüben Zeit seines zweijährigen Aufenthaltes in Stolpe, wohin ihn aus Berlin Verleumdungssucht und übertriebener Amtseifer der vorgesetzten Kirchenbehörde getrieben hatten, haben die Freundschaftserweisungen, die ihm der eifrige Kreis von Verehrern auf der Insel Rügen darbrachte, sein leeres und verdüstertes Gemüt erheitert.

Ein liebliches Idyll geselligen Verkehrs stellt sich unseren Blicken dar, wenn wir Schleiermacher in seinen neuen Wirkungskreis nach Halle begleiten, wo er die ihm angebotene Professur für praktische Theologie übernahm. Mit Wonne denkt er noch in späten Jahren an die schöne Zeit zurück, die er in der Saalestadt verlebt hat. Herrliche Tage brachen für ihn an, als er hier einzog, um sich der neuen Wirksamkeit mit der reinsten Begeisterung und heiligem Feuereifer zu widmen. Wonach sich seine Seele so lange gesehnt, schien sich ihm hier erfüllen zu sollen. Sein Beruf entsprach den hohen Idealen, die er so häufig dem Freundesherzen anvertraut hatte. Nun war er Prediger und Lehrer auf dem Katheder zugleich. Die Theorie konnte er selbst im Leben üben. Und welche reiche Geselligkeit umgab ihn in seinem Verkehr. Nie wieder haben sich ihm solche Abende geboten, wie er sie hier inmitten von Adolf Müller, Alexander von der Marwitz und vielen anderen verwandten Geistern, die von inniger Verehrung für den Meister beseelt waren, im traulichen Heim an einem bestimmten Tage der Woche verlebte. „Das frische Leben mit den jungen Leuten wird doch schwerlich ganz so wiederkommen, denn die Verhältnisse werden hier nicht ganz so sein,“ klagte er am Neujahrstage 1809 seiner Braut über die Berliner Verhältnisse. Und wahrlich, es muß ein herrliches geistiges Geben und Empfangen gewesen sein. Zum Glück ist uns der Briefwechsel des schon genannten Adolf Müller, eines Lehrersohns aus Bremen, der in Halle Medizin studierte, dabei aber kein philosophisches Kollegium Schleiermachers versäumte, aus dem Nachlasse Varnhagens von Ense erhalten. Welche Welt angeregtesten Lebens thut sich uns darin auf! Der 300 Seiten füllende Band ist ein einziger Dithyrambus auf den großen Menschen und Philosophen Schleiermacher. Wie mächtig muß die persönliche Nähe dieses Mannes gewirkt haben! Am besten

setze ich hier die eigenen Worte des begeisterten Jünglings aus einem Briefe an seine Schwester hin. Sie reden deutlicher als alle Umschreibungen: „Es giebt Männer, die mit der höchsten Energie des Geistes die weibliche Weichheit des Gemüts einen; ihre Philosophie ist Handeln, und ihr Handeln Philosophie. Kunst wurde ihnen die Wissenschaft, und das ganze Leben eine große Musik, durch das die Liebe erwärmend weht. So ist Schleiermacher oder ist es mir wenigstens, denn ich habe mich nach und nach heftig in ihn verliebt. Von Schleiermacher muß ich dir noch vieles erzählen, denn kennen, soviel es für dich möglich ist, mußt du diesen Gottmenschen, auf den dieses Beiwort, wenn du es nicht in einem ganz außerordentlichen Sinne nimmst, auch meist paßt." In dem Verkehre mit jugendlichen Gemütern schloß sich sein Herz ganz auf. Neben den stillen traulichen Abenden, an denen er mit begeisterten Jünglingen die höchsten sittlichen Fragen durchsprach, bot ihm den schönsten Genuß liebenswürdiger Geselligkeit das Haus eines Mannes in Halle, der seinerzeit viel genannt und recht verschieden beurteilt worden ist. Der Kapellmeister Reichardt, von dem Daniel Schubart in überschwänglichem Enthusiasmus behauptete, daß ihn die Nachwelt erst groß nennen werde, hatte sich aus Berlin, wo auch er im Kreise der Herz nicht gefehlt hatte, als Salinendirektor nach dem bei Halle gelegenen Giebichenstein zurückgezogen. Hier lebte er nun das Leben eines Mannes, der nach einer unruhigen Vergangenheit den behaglichen Zuschauer der sich abspielenden Weltverhältnisse macht. Seine künstlerischen Anlagen, denen wir eine Reihe von Kompositionen Goethescher Lieder unter anderen verdanken, wirkten sich jetzt in der Natur aus. Sein Garten zählte zu den Sehenswürdigkeiten seiner Zeit. Mit ironischer Anspielung auf seine musikalischen Produktionen nannte ihn mancher die schönste Komposition seines Geistes. Heute rauscht der Strom großstädtischen Treibens auch an diesem Orte vorüber, und doch empfindet man noch den wunderbaren Zauber der herrlichen Natur, die die Ufer der Saale schmückt. In dieser sinnigen künstlerischen Schöpfung walteten nun damals neben dem Vater eine gebildete Hausfrau, deren harmonisches inneres Ebenmaß sich auch in den edlen Zügen ihres Antlitzes aussprach, und mehrere durch Geist und Schönheit ausgezeichnete Töchter.

Kein Wunder, daß jeder gern hier einkehrte, um sich an dieser liebenswürdigen Geselligkeit zu erfreuen. Jean Paul, Fichte, Voß, Schelling, Tieck hatten hier längere oder kürzere Zeit als Gäste verweilt.

Schleiermachers Ankunft in Halle bezeichnete auch den Beginn

einer neuen Epoche in dem Leben des Reichardtschen Hauses. Mit ihm zugleich war der geniale, mit feuriger Macht der Rede ausgestattete Steffens aus Kopenhagen angelangt, der mit einer Tochter Reichardts vermählt war. Ein Mann von raschen, kräftigen Impulsen, schloß er sich mit leidenschaftlicher Innigkeit an Schleiermacher an. Durch ihn trat dieser in den erwähnten Kreis. Die sich hier gestaltende Wirklichkeit ist so von Poesie durchwoben, daß man fast versucht ist, ein Bild eines solchen heiteren Beisammenseins zu zeichnen. Luise, die Erbin des künstlerischen Geistes ihres Vaters, trägt ihre tief empfundenen Kompositionen der Lieder von Novalis vor; dann stimmen die Töchter gemeinsam einen Chor von Palestrina an. Das Spiel des Gesanges wechselt die ernste Rede der Männer ab. Voll von dem großen Gegenstande seines Nachsinnens verkündet Steffens in glutvollen Worten seine naturphilosophischen Lehren. Mächtig ergriffen von der ihn beherrschenden Idee, wird seine Spekulation, indem er seinen Hörern die in Natur- und Menschenleben wirkende Kraft anschaulich darzustellen sucht, zu einer grandiosen Dichtung. Gott ist die lebendige persönliche Einheit ewiger lebendiger Persönlichkeiten; er ist die Quelle alles Erkennens. Auch die Fragen des Tages werden erörtert. Gall hat sein physiognomisches System auch in Halle durch mehrere öffentliche Vorträge populär zu machen gesucht. Die höchsten Kreise, selbst der König und die Königin, bringen ihm ihr Interesse entgegen. Schon auf der Kanzel hat Schleiermacher diese Charlatanerie angegriffen, und nun entwickelt er, umgeben von den Frauen des Hauses, weiter die Motive seines gerechten Zorns. Wie soll sich da die Gesinnung durch das Einzelne offenbaren! Wie kann man auf Grund so oberflächlicher Analyse auf Menschen noch einwirken, sie noch zu beurteilen wagen! Widerspricht nicht eine so leichtfertige Ansicht, die in ihrem letzten Grunde irreligiös und unsittlich ist, der harmonischen geistigen Totalität des Menschen? Der Kampf gegen solches unwahre Gebahren steigert die sonst ruhig und gemessen fließende Rede bis zur Leidenschaftlichkeit.

So spielte sich das Leben in Halle im Wechsel zwischen ernstem, eindringendem Studium und froher Geselligkeit ab. Den reichsten Gewinn hatte ihm diese Zeit in Steffens gebracht, den er gegen Henriette Herz in lebhaften Farben schilderte: „Über alle Beschreibung herrlich, so tief, so frei, so witzig, als Friedrich Schlegel nur immer sein kann. Im Philosophieren mit einer viel größeren Lebendigkeit noch, mit einer glühenden Beredsamkeit, selbst in unserer ihm eigentlich fremden Sprache, ist er nicht nur durchaus rechtlich und von

aller Parteisucht entfernt, sondern durch und durch heilig und in dem Sinn, in welchem ich es ehren und lieben muß, milde. Es ist auch zwischen Steffens und mir eine wunderbare Harmonie, die mir große Freude macht und mir gleichsam eine neue Bürgschaft giebt für mich selbst. Wenn er im Gespräch sittliche Ideen äußert, so sind es immer die meinigen, und was ich von der Natur verstehe und von mir gebe, fällt immer in sein System."

Ich habe mich, von der Herrlichkeit dieser Hallenser Episode ergriffen, in eine fast zu ausführliche Schilderung hineinziehen lassen; aber bezeichnet sie doch in einer Hinsicht sicher den Höhepunkt von Schleiermachers ganzem Leben. Zwar hat er später in Berlin eine viel reichere Thätigkeit entfalten können; er hat die Geschicke des Vaterlandes mitgestalten helfen, der Forschung in Theologie und Philologie neue Bahnen gewiesen, eine große, andächtige Gemeinde in der Dreifaltigkeitskirche erbaut; seine reich angelegte Natur lebte sich hier nach allen Seiten hin aus; aber nie wieder hat ihm das Leben mit der sonnigen Heiterkeit gelächelt wie in Halle. Dort drohte der Beruf des Gelehrten, Lehrers und Staatsdieners den eigentlichen Menschen bisweilen fast aufzuzehren; hier fand dieser sein vollstes Genüge im regelmäßigen Wechsel zwischen tiefdringender Arbeit und den schönsten geselligen Freuden. In Berlin wurde sein Leben zu einem bewegten Drama, und recht oft fehlten auch, wie es sich in solchem gehört, die scharfen Konflikte nicht, die bei minder besonnenen und kraftvollen Naturen bedrohliche Katastrophen hätten herbeiführen können; in Halle gestaltete es sich zu einem lieblichen Idyll, dem durch den Zusammenbruch des preußischen Staates in den Jahren 1806/7 leider ein zu schnelles Ende bereitet wurde. Schleiermacher stand in der Fülle seiner Jahre, als er hierher kam. Sein Körper, der unter der rauhen Seeluft am Ostseestrande zu leiden gehabt hatte, erholte sich bald in dem milderen Klima der sächsischen Landschaft. Schon galt er als ein bedeutender Schriftsteller, und neue Gedanken strömten ihm aus den Erfahrungen in der lebendigen Welt allseits zu. Hier reiften die Grundgedanken seines ethischen Systems, hier ging ihm die Ahnung des Organismus aller theologischen Wissenschaften schon auf, und seine Forschungen über Paulus und dessen Briefe stellten ihm diese abgeschlossene Persönlichkeit immer deutlicher vor Augen.

A. Heubaum.

(Schluß folgt.)



Der jüngste Tag.

Ein Märchen in Hans Sachsens Art.

Jüngst hatt' ich einen seltsamen Traum;
Ich wag' ihn Euch zu erzählen kaum.
Da hört' ich plötzlich draußen vom Flur
Zwölf Mal den Schlag der Kuckucksuhr.
Da fiel mir unser Herr Jesus ein,
Da er erzählte den Jüngern sein,
Wie zu einer Mitternacht plötzlich einmal
Der Bräutigam kommt zum Hochzeitsmahl,
Wie unter den zehn Jungfrauen der Braut
Man nur fünf kluge hat geschaut;
Item, wie ein Mensch zog über Land
Und wie er seine Knechte wiederfand,
Wie jeder zeugt' durch den eignen Mund,
Ob er treulich gewuchert mit seinem Pfund;
Item, wie des Menschen Sohn wird kommen,
Zu richten die Bösen und die Frommen,
Und was er zu jeglichem sagen mag
Bei seinem Gerichte am jüngsten Tag. —
Was alles bei Matthäus, dem Evangelist,
Am fünfundzwanzigsten geschrieben ist. —
Da ging mir's, wie den Jüngern auf Erden,
Ich fragte, wer kann denn selig werden?
Wer ist bereit in jeder Nacht,
Wann der Herr einst kommt in seiner Pracht?
Wen findet der Herr so treu im Kleinen,
Daß er ihn nennen wird den Seinen?
Wird auch jemand verdammet nicht,
Wann der Herr wird kommen zum letzten Gericht? —
Und wie ich so zage um meine Seele,
Da wird's plötzlich in der Kammer helle
Und unser Heiland tritt selber herein,
So mild wie immer, so schlicht und rein,
Und setzt sich freundlich zu mir ans Bette
Und fragt, warum ich denn wachen thäte!
Ich sag's ihm offen und klag' meine Not,
Daß ich verdienet Hölle und Tod,
Und daß sich nimmer könne erbarmen
Ein gerechter Gott des sündigen Armen,
Da er mich ja zu seiner Stunden
So wenig wach und treu gefunden. —

Da lächelt der Heiland meiner Not
Und spricht: Du kennst nicht unsern Gott,
Der heute und zu jeder Frist
Unser aller himmlischer Vater ist.
O Menschenkindlein, fürcht' dich nicht!
Das letzte Gericht ist schon gericht't!
Und der jüngste Tag mit all seiner Plag —
Das war — merk's wohl! — der gestrige Tag. —
Was du gestern versäumt und gestern gethan,
Das rechnet dir Gott zur Seligkeit an.
Hast du Hungrige gespeist und Durst'ge getränkt,
So hast du dir selbst das Beste geschenkt;
Gott will schon hier im irdischen Leben
Die ewige Seligkeit dir geben.
Er ist kein Richter zu Hölle und Tod!
Du selber richtest! Getreu ist Gott!

* * *

So sprach er. Ich hörte und ich verstund,
Was mich gelehret sein heiliger Mund;
Zu Gottes Ehre und Euch zur Lehr'
Verkündige ich die neue Mär.

G.



Die Kameraden.

Lustspiel von Ludwig Fulda*).

Durch Widerspruch von sonst geschätzter Seite hat sich Ludwig Fulda bestimmen lassen, der zweiten Auflage seines neuesten Lustspiels ein Vorwort mitzugeben. Der Dichtung hat er dadurch kaum genützt. Eine wahre Dichtung soll wie das wirkliche Leben einen Hintergrund von unendlicher, d. h. unbestimmter Tiefe ahnen lassen. Darin liegt gerade ihr Reiz, daß sie von Verwunderung zu Verwunderung über das Rätsel des Menschen, des Lebens führt. Schreibt ihr aber der Dichter die Deutung bei, so begnügt sich der Leser, die Richtigkeit derselben zu kontrollieren und etwa das Talent zu bewundern, womit der Dichter seine Idee in Fleisch und Blut eingekleidet hat. Er sucht also nicht mehr einen etwaigen unendlichen

*) Stuttgart, J. G. Cotta'sche Buchhdlg. Nachfolger. 2. Aufl. 1895. Geh. 2 M.

Sinn des dargebotenen (einer irrationalen Größe vergleichbaren) Ausschnitts aus dem Leben in der notwendigen unendlichen Annäherung zu erfassen, sondern beruhigt sich bei dem ihm vom Dichter angegebenen Näherungswert. Dadurch hat aber die Dichtung verloren. Zudem hat Fulda in seinem Vorwort für den einen Teil seiner Figuren gegen den andern ganz offen Partei genommen. Auch das wird der Dichtung zum Nachteil. Denn nun können wir diese vom Dichter bevorzugten Persönlichkeiten nicht mehr für sich nehmen, als das, was sie in ihren Worten und Handlungen sind, sondern hören aus ihnen heraus den Dichter reden, durch sie hindurch den Dichter für seine Lebensauffassung plädieren. Was aber die Dichtung gefährdete und den ästhetischen Genuß derselben beeinträchtigt, das verleiht dem Buche in anderer Richtung ein größeres und gerade für uns bedeutsames Interesse. Zusammen mit dem Vorwort ist Fuldas Lustspiel ein charakteristisches Symptom gewisser Bewegungen und Kämpfe im modernen Geistesleben; und als solches Zeitbild wollen wir es noch etwas genauer betrachten. —

Frau Thekla Hildebrand, einst ein brauchbares Frauenzimmer, hat sich durch Schopenhauer, Ibsen und Nietzsche den Kopf verdrehen lassen. Sie leidet nun unter dem unendlichen Schmerz des Daseins, hat es als ihre Aufgabe erfaßt, sie selbst zu sein, sucht einen Kameraden, der sie voll und ganz verstünde. Ein solcher ist ihr fleißiger, sehr nachsichtiger, ewig heiterer Mann leider gar nicht; dagegen bietet er sich ihr in dem Philosophen und Schriftsteller Egon Wulff dar, der ihren unendlichen Schmerz versteht, fast noch winselnder klagen kann als sie, und sein Streben nach Selbständigkeit dadurch bekundet hat, daß er Weib und Kind sitzen ließ. Wie Frau Hildebrand wieder einmal klagt, daß sie keinen Beruf, keinen Lebenszweck habe, meint Herr Hildebrand, sie könne ihm ja in seinem Geschäft (Teppiche en gros) helfen. Diese fabelhafte Verständnislosigkeit drängt sie zum entscheidenden Schritt: sie rettet ihr Selbst, indem sie ihrem Mann davongeht (nicht ohne ihm die Adresse zu hinterlassen, damit er ihr Geld und sonstigen Lebensbedarf nachsende) und mietet sich in der Damenpension von Herrn, bezw. Fräulein Karsten ein. Aber die endlich errungene Selbständigkeit wird ihr recht sauer. Sie findet in der Pension die Bequemlichkeit des eigenen, luxuriösen Haushalts natürlich nicht. Aber auch kein Verständnis für ihren tiefen Schmerz und ihr qualvolles Ringen um ihr Selbst. Zwar ist auch Herr Karsten ein Verkannter; er hat den Baustil der Zukunft entdeckt, aber außerhalb seines Hauses für sein Genie noch keine An-

erkennung gefunden. Doch er hat Glauben an sich selbst, und da seine Tochter Gertrud für ihn arbeitet und ihn in dem Wahne erhält, daß er ja bei leiblichem Auskommen ruhig seiner phänomenalen Idee leben und deren notwendiges Durchdringen abwarten könne, so ist er ganz glücklich. Ferner krankt Fräulein Babette Seiler, die zweite Pensionärin, an dem aussichtslosen Wunsche, ihre Selbständigkeit noch an Herrn Karsten zu verlieren, und die alte Magd, Frau Liese Möbius, ist im Begriff, sich die Überzeugung von dem Jammer des Daseins anzulesen. Aber Gertrud, die Sonne des Hauses, läßt den unendlichen Schmerz nicht aufkommen. So ist es nicht zu verwundern, daß Frau Thekla ihren Mystagogen Egon Wulff als Kameraden erst recht schätzen lernt. Zudem wird ihr Selbst immer wieder durch ihren Mann bedroht, der es nicht verantworten zu können glaubt, sie einfach sich selbst zu überlassen, und daher immer wieder den vergeblichen Versuch macht, mit ihr ein vernünftiges Wort zu reden. Schließlich bringt eine richtige, lustige Komödienkonfusion rasch die Entscheidung herbei. Sie muß ja einmal mit ihrem Mann abrechnen. Da will nun erst sie sich scheiden lassen und er nicht, da er sie nicht verkommen lassen will. Dabei kommt ihm der Verdacht, daß sie nicht nur zwischen ihm und der Freiheit, sondern zwischen ihm und einem andern wähle. Inzwischen wird auch Dr. E. Wulff deutlicher, möchte die „Kameradschaft“ in „Liebe“ übergehen lassen und bringt Thekla in die richtige, „freie“ Gesellschaft von Herren und „Damen“. Wie sie, dadurch etwas ernüchtert, nach Hause kommt, trifft sie wieder auf ihren Mann und kommt ihrerseits auf den Verdacht, daß er nicht bloß sie verfolge, sondern Gertruds Gesellschaft suche. Sie erhält auch sofort die Vergewisserung, daß jedenfalls Gertrud ihn liebt. Nun findet sie Wulff bereit, auf ihre reserviertere Form der Kameradschaft und die „Wollust des Entsagens“ einzugehen — denn Wulff wird von der Angst geplagt, daß sie sich gar zu fest an ihn hänge. Darüber gerät sie in Entzücken und es bricht bei ihr die Leidenschaft durch. Sie verkündet ihrem Mann, der eben zur letzten Auseinandersetzung kommt, sofort „die tiefe Geistesverwandtschaft, die ihre Seelen verkettet“, und ihr beider heldenmütiges Entsagen und ihren eigenen Entschluß, zu ihm zurückzukehren. Aber jetzt findet er die Situation verändert, will sie von ihrem zweiten Ich ja nicht fernhalten, wird durch sie über seine eigene Neigung zu Gertrud aufgeklärt, erfährt von ihr zugleich, daß Gertrud ihn liebe — und so sind die beiden natürlich versorgt und aufgehoben. Thekla aber hört nun von Wulff, daß er von seiner Frau nicht geschieden sei — und reist mit Fräu-

kein Seiler nach Nizza oder Monaco. Denn sie ist jetzt darüber belehrt: „Ein wirklicher Kamerad kann nur das Weib dem Weibe sein.“ Schlußtableau: Die Verlobung von Hildebrand und Gertrud. —

Dieses Stück hat dem Dichter den Vorwurf zugezogen, daß er sich an der modernen Frauenfrage und dem Geiste der Zeit in reaktionärem Unverstande schwer versündigt habe. Ich finde das charakteristisch. Denn wenn unsere Übermenschen nicht einmal ihre Karikatur auf dem Theater sehen können, so ist es um ihre Übermenschlichkeit recht schlecht bestellt. Sind sie auf die Figur, die sie in geistigem Sinne werfen, so eitel, daß es sie beleidigt, sich im Hohlspiegel der komischen Übertreibung und Verzerrung zu sehen? Oder fürchten sie etwa, daß andere Menschen Dr. E. Wulff und Frau Thekla Hildebrand für ihr getreues, ihr photographisches Abbild halten? Aber sie sind ja über uns Herdenmenschen so erhaben, daß es ihnen bloß einen raffinierten Genuß gewähren sollte, von uns mißverstanden zu werden! Doch eben diese wirkliche Überlegenheit, die aus der Mißdeutung einen ironischen Genuß zu ziehen vermöchte, sie scheint nicht eben die starke Seite der Männer und Frauen von übermorgen zu sein. Sogar die Meister selbst konnten die Empörung nicht verhehlen, wenn ihnen von den Menschen zweiten Grads der schuldige Tribut der Bewunderung vorenthalten wurde. Und wenn die Jünger nun diese harmlose Satire Fuldas übelnehmen wollen, so ist das lächerlich, so geben sie der Satire den Stachel des wirklichen, ernsten Hohnes. Hier gilt unbedingt: wer sich beklagt, klagt sich an.

Charakteristisch ist nun aber auch die Art, wie Fulda durch dieses Lustspiel nach seinem eigenen Vorwort in eine geistige Bewegung der Zeit eingreifen wollte. Er rechtfertigt sich vor seinen Anklägern, indem er sagt, er habe nur die „sogenannte“ moderne Frau und den modernen Salon-Pessimismus treffen wollen und gegen die weichliche Tändelei mit angeblich tiefen Gedanken die weibliche Arbeit, gegen einen verlogenen Weltschmerz eine gesunde Heiterkeit des Gemüts in ihr Recht einsetzen wollen. Den philosophischen Pessimismus habe er weder angreifen noch überhaupt in seinem Stücke berühren wollen. Ich hätte das an seiner Stelle nicht gesagt; denn dadurch verwandelt er sein Lustspiel in eine niedliche Bagatelle. Sollen Egon Wulff und Thekla Hildebrand nicht Karikaturen sein, die eine wirklich bedeutsame Geistesrichtung in ihrer Verzerrung zeichnen und dadurch zugleich Aufklärung über das Wesen, die wirkliche Bedeutung derselben geben: so verlohnt es sich für einen ernsthaften Menschen nicht, sie kennen zu lernen, so verlohnt sich's auch nicht für einen ernst-

haften Dichter, sie uns vorzuführen. Sehr schön sagt Fulda: „Vom Erhabenen zum Lächerlichen ist nur ein Schritt — es ist der Schritt, der zum echten Lustspiel führt.“ Ganz recht: aber dann müssen die lächerlichen Personen im echten Lustspiel durch ihre Lächerlichkeit eine gewisse Erhabenheit durchschimmern lassen. Wulff aber ist bloß Heuchler und Windbeutel, und Frau Thekla repräsentiert sich uns — bis gegen den Schluß hin — zumeist als einfache Gans. Und deshalb sind „die Kameraden“ kein echtes Lustspiel. Wulff sollte wirklicher Philosoph sein und Thekla wirklich eine Frau von Geist; und beide sollten durch wirklich geahnte und empfundene philosophische Gedanken ins Lächerliche hinein getrieben werden. Fulda lehnt das ausdrücklich ab; und darum sind „die Kameraden“ eine lustige Posse, kein „echtes Lustspiel“.

Auch müssen wirs leider dem Dichter aufs Wort glauben, daß er den philosophischen Pessimismus nicht berühren, nur eine Modethorheit lächerlich machen wollte. Denn er leistet in der That nicht mehr. Nicht nur sind Thekla und Wulff von zu geringer Qualität, als daß sich im Kampf mit ihnen eine überlegene Lebensauffassung deutlich offenbaren könnte; auch die Vertreter der treuen Arbeit und gesunden Lebensfreude ermangeln der nötigen Durchgeistigung, um uns von dem idealen Recht ihrer Lebensanschauung zu überzeugen. Und die Lösung des Konflikts ist, ich kann mich nicht anders ausdrücken, schlecht.

Daß Herr Karsten so froh seiner fixen Idee lebt, können wir nicht in Rechnung ziehen, da er durchaus Nebenfigur ist*). Aber die Hauptheldin der gesunden Heiterkeit, Gertrud, scheint gar keine Ahnung davon zu haben, wie komisch ihr Vater ist, wie komisch sie ist, wenn sie ihm zum 25jährigen Jubiläum seiner epochemachenden Entdeckung einen Lorbeerkranz aufs Haupt setzt. Und das ganze Glück der Familie ruht auf der Naivität, mit der sie die fixe Idee ihres Vaters teilt! Es wirft auch auf ihr „Talent zum Glück“ ein schlimmes Licht, wenn sie (im letzten Wort des Stücks) bekennt, es von ihm geerbt zu haben. In welcher fixen Idee wird sich einmal ihr glücklicher Glaube an sich selbst konsolidieren, wenn er ernsthaft angefochten wird? — Noch schlimmer ist es mit Herrn Hildebrand bestellt. Er charakterisiert sich selbst als richtigen Vereinsmaier, zeigt

*) Falls er nicht ein Pendant zum „Baumeister Solneß“ sein soll, was uns hier nichts angeht, was auch den Wert des Fulda'schen Lustspiels nicht erhöhen würde.

sich gelegentlich als Kinderfreund, es macht ihm auch Spaß, mit Gertrud Hefte zu korrigieren, — und ähnliche hübsche Züge finden sich bei ihm noch mehr. Aber er ist kein Mann. Sein Benehmen gegen seine Frau ist von einer sehr heiteren Unbehilflichkeit (obgleich er dann wieder so viel Witz hat, daß wir hinter ihm als Souffleur L. Fulda vermuten), und es ist Thekla eigentlich gar nicht so sehr zu verargen, daß er ihr langweilig und abgeschmackt vorkommt. Wenn hinter seiner Heiterkeit nicht mehr Gehalt und Geist steckt, als die drei Akte des Lustspiels offenbaren, so war Thekla in den sieben Jahren ihrer kinderlosen Ehe, falls sie einigen wirklichen Durst nach Geist hatte, auf sehr schmale Kost gesetzt. Was beweist dann aber die Heiterkeit Hildebrands? Daß Vereinsmaier und arbeitsfreudige Geschäftsleute „glücklich“ sind, das ist nichts Neues. Aber ist es so gar krankhaft, wenn eine Frau in diesem Glück kein Glück sieht? Kann man es ihr so sehr verargen, wenn sie darin keinen Beruf sieht, im Geschäft mitzuhelfen, wo man sie gar nicht braucht, da ihr Mann ohnedies mehr als genug verdient? Was hat denn ihr Mann je gethan, ihr einen höheren Beruf zu zeigen, zu schaffen?

Endlich die Lösung des Konflikts. Ich will es nur streifen, daß Hildebrand und Gertrud sich verloben, ehe er nur einen einzigen Schritt zur Lösung seiner Ehe gethan hat. Haben sie vielleicht einmal heimlich aus Theklas Büchern genascht? Dagegen scheint es mir wirklich bedenklich, daß für die Auflösung der Ehe Hildebrands eigentlich gar kein stichhaltiger Grund vorliegt. Hildebrand erinnert sich einmal höchst ernsthaft der Pflicht, die er vor dem Standesamt übernommen hat. Vielleicht sind sie auch in der Kirche gewesen und haben vor dem Altar das Gelübde unverbrüchlicher Treue mit erhöhtem Ernste wiederholt. Was ist nun vorgefallen, das ihn seiner Pflicht entbinden könnte? Die äußere Treue hat ihm Thekla, sogar unter erschwerten Verhältnissen, bewahrt. Die Leidenschaft für Wulff, die sie ihm selbst — noch brühwarm, möchte man sagen — mitteilt, ist nur ein Phantasierausch, und wenn er ein Mann ist, der seine Frau kennt, so muß er das verstehen. Hildebrand sieht ferner selbst ganz deutlich, daß Wulff Thekla nicht liebt, daß von einer Verbindung zwischen Wulff und Thekla niemals die Rede sein wird. Wenn er dann zu ihr sagt: „Hältst du mich denn wirklich für einen solchen Unmenschen, daß ich im stande wäre, zwei Menschen, die sich so für einander geschaffen fühlen, auseinander zu reißen?“ — so ist das nicht bloß bitterer, sondern auch schlechter Spott. Ist er ein Mann, der seine Frau etwas kennt, so muß er

verstehen, daß gerade jetzt ein besseres eheliches Verhältnis zu Thekla sich leicht anbahnen ließe. Denn Thekla hat durch ihre Studie à la Nora wirklich etwas gelernt. Sie ist sogar die einzige Person des Stücks, die sich wirklich entwickelt, ja, die wächst. Warum sieht Hildebrand das nicht? Er, der doch seines ehlichen Gelübdes so eingedenk ist? der Theklas Phantasieverirrung um so weniger hart beurteilen sollte, da er einer wirklichen Herzensverirrung schuldig ist? Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, daß Theklas fliegende Hitze für den von ihr noch völlig verkannten Wulff (die ja auch sofort verfliegt, wie sie ihn kennen lernt) für Hildebrand schließlich nur der Vorwand ist, Thekla gegen Gertrud auszutauschen. Thekla, die trotz ihrer verschrobenen, höchst gefährlichen Ideen Wulffs Geliebte nicht werden wollte, scheint mir, streng sittlich betrachtet, wirklich höher zu stehen, als ihr „vernünftiger" Mann, der sich (wie er mit Pathos betont) so lange bemüht hat, seine Frau zurechtzubringen, der sie aber gerade in dem Augenblick aufgiebt, ja zurückstößt, da sie endlich zur Besinnung kommen muß — und da er freilich eine angenehmere gefunden hat. Meine Sympathie hat schließlich nicht das frohe, aber, sittlich betrachtet, ehrlose Paar Hildebrand und Gertrud, sondern die aus ihrer Schwärmerei schrecklich ernüchterte Thekla, die sich, wenn man sie nimmt, wie sie ist, d. h. als ein höchst verschrobenes Frauenzimmer, ganz ordentlich gehalten hat.

Und doch hat der Dichter direkt für Hildebrand und Gertrud gegen Thekla Partei genommen. Er war dem sittlichen Problem, das er anfaßte, nicht gewachsen*). Es ist ja sehr löblich von ihm, daß er eine „philosophische" Modethorheit angreifen will, aber er bekämpft den verlogenen Weltschmerz durch eine Schein-Heiterkeit und Schein-Sittlichkeit. Er darf deshalb auch auf die philosophische Anschauung, deren Auswuchs oder auch Frucht jene alberne Mode ist, nicht zurückgreifen, überhaupt die Sache nicht zu ernst nehmen — denn sonst reicht sein Vermögen nicht zu.

Das ist bedenklich, und das ist so bezeichnend. Ibsens Nora steht, sittlich betrachtet, turmhoch über dieser parodischen, höchst verständigen, aber eigentlich auch recht flachen Fortsetzung derselben. Daß Schopenhauer, Ibsen, Nietzsche ein sehr gefährliches Gift enthalten — wer möchte es leugnen? Aber die Gegengifte, die uns von den Ärzten der Zeit anempfohlen werden, sind größtenteils nicht mehr als moralisches Seifenwasser. Chr. Schrempf.

---

*) Vgl. auch Bd. I, S. 348 dieser Zeitschrift über den Talisman.

Warum ich trotzdem zu Stöcker halte.

Nro. 49 dieser Zeitschrift brachte einen Artikel über den „Fall Hammerstein“, in welchem auch gegen Hofprediger **Stöcker** ein Vorwurf erhoben wurde. Da aber Stöcker gegenwärtig von den verschiedensten Seiten aufs heftigste angegriffen wird, wünscht der Herausgeber dieser Zeitschrift, mein Bruder, daß neben ihm auch ein **Freund Stöckers** in der „Wahrheit“ das Wort ergreife. Er hat mich deshalb gebeten, auch meine abweichende Ansicht in seiner „Wahrheit“ darzulegen, und ich habe keinen Grund, diese Bitte abzulehnen.

Bei den sozialen Kämpfen der Gegenwart ist es meiner Ansicht nach von größtem Wert, daß Männer in diese Kämpfe eingreifen, welche weder als Arbeitgeber noch als Arbeiter, weder als geborene Repräsentanten der sozial günstig gestellten Klassen noch als Proletarier in materieller Hinsicht interessiert und deshalb naturgemäß so oder so „Partei“ sind. Haben diese Männer durch ihren Lebensgang enge Fühlung mit den höheren **und** den niederen Klassen, einen scharfen Verstand, ein warmes Herz und einen tapferen Mut, so sind sie ein Segen für unser Volk und Vaterland.

Als einen solchen Mann lernte ich Hofprediger Stöcker kennen und schätze ihn hoch. Seiner Abstammung nach gehört Stöcker zu den ärmeren Volksklassen, Blut wird nicht zu Wasser und ein braver echter Mann vergißt seine Abkunft nicht. Als fleißiger und begabter Mensch arbeitete sich Stöcker in die Höhe und derselbe Kaiser Wilhelm I., der einen Bismarck, einen Moltke, einen Roon und so viele wackere, tüchtige Männer auffand und an den richtigen Platz stellte, hat auch den einfachen Garnisonspfarrer Stöcker in Metz entdeckt und zum Hofprediger gemacht. Nicht Streberei und Liebedienerei brachte ihn von Metz nach Berlin, sondern Begabung und Tüchtigkeit. Und auch von der Kanzel im Dom in Berlin aus schaute er nicht nach oben, nach der Gunst der Großen und Einflußreichen, er benützte seine Klugheit und Beredsamkeit nicht, um weitere „Karriere“ zu machen, wohlgelitten und ein Liebling des Hofes und der Regierung zu sein. Er richtete vielmehr sein scharfes Auge auf das Treiben in der Weltstadt Berlin, auf die religiösen, sittlichen und sozialen Notstände und benützte seine Kanzel zu feurigen Zeugnissen gegen alles, was ihm böse und schlecht erschien. Im Drang seines Herzens und der Not in Berlin stieg er von der Kanzel herab und begab sich in die sozialdemokratischen Versammlungen im „Eiskeller“, um mit einem Most und seinen Genossen im heißen Kampf um die Gemüter seiner Volksgenossen zu ringen, die Gottlosigkeit und die materialistische Weltanschauung zu bekämpfen. Er wußte, daß solche „Agitation“ an maßgebenden Stellen übel vermerkt wurde, daß er sich von unten scharfe Befehdung und von oben nicht bloß keinen Dank sondern Abneigung und Verurteilung zuzog. Als er vollends dem frech sich vordrängenden und das öffentliche Leben vergiftenden Treiben gewisser Juden und Judengenossen in Berlin mutig und offen entgegentrat, da lenkte er die heftigsten Angriffe einer ebenso mächtigen als rücksichtslosen Gegnerschaft auf sich. „Weg mit ihm!“ lautete bald das

wütende Kampfgeschrei dieser Gegner, und die Zeit hat ihn und uns gelehrt, was sie im neuen Deutschen Reich vermögen.

Ich streite hier mit keinem seiner Gegner über Stöckers religiöse und politische Ansichten. Man soll sie mit triftigen Gründen bekämpfen. Aber ich verurteile die gehässige Art der Kampfweise gewisser Gegner, die ihn persönlich verunglimpfen und ihn moralisch vernichten wollen. Man schilt ihn Heuchler, Lügner, Meineidiger, Intrigant, Hetzer, Streber u. s. w. Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren: Stöckers Gegner glauben selber nicht, daß er ein schlechter Charakter sei, jedenfalls steckt hinter all der „sittlichen Entrüstung," mit welcher sie über ihn herfallen, ein gutes Stück der schlimmsten Heuchelei. Die Art, wie in den letzten Wochen sein ehrlicher Name mit dem des Verbrechers Hammerstein zusammengestellt wurde, hat mich aufs tiefste empört, mit solchen unmoralischen Mitteln kann nicht für eine gute Sache gekämpft werden. Wir lassen uns den Mann durch solchen Schmutz, wie er nach ihm geworfen wird, nicht verekeln. Wer Stöcker genau kennt und ihn nicht von vornherein mit den mißtrauischen Augen oder gar durch die gefärbte Brille des verbissenen Gegners betrachtet, der wird sich auch durch die wochenlang fortgesetzte Hetze gegen ihn nicht irre machen lassen. Die Wut gegen den „Pfaffen", den „Mucker", den „Orthodoxen", den „Reaktionär", den „Antisemiten" streift ja bei vielen an offenen Wahnwitz.

Wenn aber ein Mann wie mein Bruder, dessen Urteile vom Idealismus durchhaucht und von einem ebenso scharfen als kühl überlegenden Verstande diktiert sind, gegen Stöcker den Vorwurf erhebt, er habe nicht die nötige Wachsamkeit gezeigt, um sich in seinem christlichen Kampfe nur von Christen, die er selbst als solche erprobt, helfen zu lassen, er sei gewissermaßen mitschuldig, daß Hammerstein öffentlich Ideen vertreten konnte, denen er innerlich vollständig ferne stand — so ist ein solches Urteil der größten Beachtung und ernsthaftesten Würdigung wert. Nach reiflicher Überlegung komme ich zu der Ansicht: Mein lieber Bruder beobachtet und beurteilt die Welt von seiner stillen Studierstube abseits vom Großstadtgetriebe aus. Würde er in der Königgrätzerstraße in Berlin wohnen und das Leben und Treiben der „Weltstadt" genau kennen, so würde er obige Forderung kaum erhoben oder sie doch beim Durchlesen der Korrekturbogen seiner „Wahrheit" wieder gestrichen haben. Die Erfüllung seiner Forderung war im vorliegenden Fall nach meiner Ansicht einfach unmöglich. Hammerstein hatte das größte Interesse daran, seine Schlechtigkeit vor jedermann, am meisten aber vor seinen Freunden zu verhüllen. In Cannstatt wäre dies nicht durchführbar gewesen — in Berlin aber war es sehr leicht. Wer es will, kann in Berlin um 20 Pfennige, welche er für die Ringbahn oder die Pferdebahn ausgiebt, Tag für Tag und Jahre hindurch im Menschengewühl und Straßengewirr vollständig verschwinden, um allen Lastern zu fröhnen. Er kann sich ganz leicht bei der Unterredung im Redaktionszimmer, in der geselligen Unterhaltung mit Freunden, in Sitzungen, Partei- und Volksversammlungen als edler Kämpfer für Thron und Altar ausgeben, auch seine Worte und Thaten streng danach einrichten — und ist doch ein

Schlingel und ein Schuft. Nach dem „Fall Hammerstein“ wird dies etwas schwieriger sein, unmöglich ist es auch künftig nicht. Wer wie Stöcker im wogenden Kampf des politischen Lebens steht, der freut sich eines begabten und schneidigen Mitkämpfers und kommt nicht so rasch zu dem Argwohn: Ist es meinem Nebenmann im Kampf so ernst wie mir, kämpft er aus denselben reinen Beweggründen, ist er nicht vielleicht ein heimlicher Schuft? Sein Benehmen wie seine soziale Stellung schützten Hammerstein bei seinen Freunden und Parteigenossen vor jedem Verdacht und einen ohnedem viel geschmähten und bitter gehaßten Parteigenossen läßt keine Partei auf die ersten Angriffe der Gegner hin fallen. Gerade die notorische Skandalsucht einer gewissen Presse und des politischen Parteitreibens schützte Hammerstein so lange. Was die religiösen Qualitäten betrifft, welche Stöcker von einem politischen Mitkämpfer verlangt, so sagte er einst zu mir: „Wenn ein Mensch an einen Gott und ein zukünftiges Gericht glaubt, so kann ich in politischen Angelegenheiten mit ihm zusammenarbeiten.“ Nach diesem Grundsatz hat er stets gehandelt. Daß er in kirchlichen Fragen seinen persönlichen Standpunkt konsequent vertritt und einen Mann, der gleicher Ansicht zu sein vorgab, nicht zurückstieß, kann man ihm gerechter Weise nicht zum Vorwurf machen. Was seine „Taktik“ betrifft, so werden auch seine Gegner gut thun, das Zeitwort „fehlen“ nach deutscher Art zu konjugieren: Ich fehle und dann erst fortzufahren, du fehlst, er fehlt!

In Beurteilung des „Scheiterhaufenbriefes“ kommt nach den klaren und umfangreichen Erklärungen Stöckers alles darauf an: Hält man Stöcker für einen charakterfesten Mann, dessen Wort Glauben verdient, oder nicht? — Die Gegner Stöckers waren ja mit ihrem Urteil über ihn schon längst fertig und benützen den gestohlenen oder gekauften Brief lediglich als nachträglichen Beweis für eine nach meiner Ansicht unehrenhafte, aber längst verbreitete Behauptung. Sie suchten und „fanden“ auf ihre Weise.

Ich schließe: Auch von dem obengenannten Urteil meines Bruders und meiner abweichenden Ansicht dürfte das alte Wort gelten:

Eines Mannes Red' ist eine halbe Red',
Man soll sie billig hören beed'!

Ich danke ihm für seine Aufforderung und für den Raum, den er meiner Ansicht in der „Wahrheit“ gönnt. Die stöckerfeindliche Presse wird — nach seitherigen Beobachtungen — allerdings meine Ansicht weniger verbreiten.

Mein Urteil über Stöcker steht fest, wenn auch von der Parteien Haß verwirrt, sein Charakterbild zur Zeit für viele schwankt. Ich hege trotz allem und allem die feste Hoffnung:

„Einst werden seine Feinde sagen:
Er war ein Mann und wankte nicht!“

Friedrich Schrempf,
Redakteur und Landtagsabgeordneter.

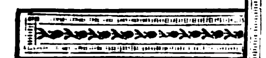
Herausgegeben unter verantwortlicher Redaktion von Lic. Chr. Schrempf in Cannstatt.
Die für die Wahrheit bestimmten Aufsätze und Briefe wolle man an den Verleger persönlich richten (E. Hauff, Firma: Fr. Frommanns Verlag in Stuttgart).

Die ‚**Wahrheit**' (Reichszeitungsliste Nr. 6730 a, Württ. Zeitungsliste Nr. 334), welche jetzt in wesentlich vermehrtem Umfange erscheint, kostet vom 1. Oktober ab vierteljährlich M. 1.80, fürs Ausland bei direktem Bezug vom Verleger M. 2.20.

☛ **Den Freunden des Blattes stehen Probenummern zum Weiterverbreiten durch alle Buchhandlungen sowie direkt vom Verleger gerne zur Verfügung.**

Hofbuchdruckerei Carl Liebich, Stuttgart

Nr. 52.
Fünfter Band Nr. 4.





Die Wahrheit.

Halbmonatschrift zur Vertiefung in die Fragen und Aufgaben des Menschenlebens.

Herausgegeben
von
Christoph Schrempf.

Inhalt:

Erscheint halbmonatlich.

Preis vierteljährlich Mk. 1.80, das einzelne Heft 40 Pf.



Stuttgart.
Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff).
1895.

Ausgegeben Mitte November 1895.

G. J. Göschen'sche Verlagshandlung, Stuttgart.

Frankf. Journ.: Wie mit ihren Gedichten in die Reihe der **ersten deutschen Dichterinnen**, so ist Isolde Kurz mit diesen Florentiner Novellen in die Reihe der **besten deutschen Novellisten** getreten. . . .

Roman-Ztg.: Isolde Kurz gehört zu den **begabtesten deutschen Schriftstellerinnen** und überragt um Hauptes Länge die meisten Scheherezaden, die sich großen Rufs erfreuen.



Zürcher Ztg.: Ihre „**Florentiner Novellen**" sind geradezu **glänzend geschrieben**. O, wie ist es erquickend in einer Zeit der „Pflicht" und wie sich die „Sparren" alle nennen mögen, wieder einmal die Freude preisen zu hören! Und in solchen farbenschillernden Tönen!

Soeben erschien:

Italienische Erzählungen.

Inhalt: Schuster und Schneider. — Mittagsgespenst. — Pensa. — Die Glücksnummern. — Erreichtes Ziel. — Ein Rätsel.

Geh. ℳ 4.—, in feinem Originalband ℳ 5.50.

Nach mehrjähriger Pause bietet die Verfasserin der „Florentiner Novellen" wieder eine gewählte Gabe. Die nachhaltige Wirkung, welche „Ein Rätsel" auf den Leserkreis der „Dtsch. Rundschau" geübt hat, wird auch dieser Band nicht verfehlen.

Gleichzeitig empfehlen wir von Isolde Kurz:

Gedichte. 2. stark vermehrte Auflage.

Gewählter Leinwandband ℳ. 4.—

Allgem. Ztg. Das sind Offenbarungen aus der Tiefe der Menschenseele von einer gewaltigen Unmittelbarkeit, von einer rückhaltlosen Offenheit und Deutlichkeit, **die in der deutschen Litteratur ihresgleichen suchen dürften.**

Phantasieen und Märchen.

Inhalt: Haschisch. — Der geborgte Heiligenschein. — Sternenmärchen. — Die goldenen Träume — König Filz — Vom Leuchtkäfer, der kein Mensch werden wollte.

Fein kart. ℳ 4.—.

Bl. f. litt. Unterhltg. **Alles ist groß, männlich gedacht und gefühlt** und zum Teil mit **ganz gewaltiger Phantasie** und den kraftvollsten Strichen hingezeichnet. . . . Die **Sprache** ist eine **wunderschöne**, vollklingend, rauschend und einschmeichelnd. **Es wird wenig Prosaschriften geben, die es diesem Buche hierin gleichthun**, weil es nicht die Alltagssprache des Schriftstellervolkes, sondern die **des echten Dichters** redet.

Florentiner Novellen.

Inhalt: Die Vermählung der Toten. — Die Humanisten. — Der heilige Sebastian. — Anno pestis.

2. Auflage. ℳ 4.—, stilvoller Originalband ℳ 5.50.

Basler Nachr. Schon in ihren Gedichten hat sich Isolde Kurz als **Meisterin der Form**, als eine **Herrscherin im Reiche der Sprache** gezeigt, daß die Erwartungen in dieser Hinsicht sehr hoch gespannt sein mußten. Wenn möglich, sind diese Erwartungen noch übertroffen worden. Denn ein solcher Stil und **eine solche Beherrschung unserer Muttersprache ist nur schwer in der zeitgenössischen Litteratur zu finden.**



Die Wahrheit.

Stuttgart, Mitte November 1895.

„Der Christ im öffentlichen Leben."

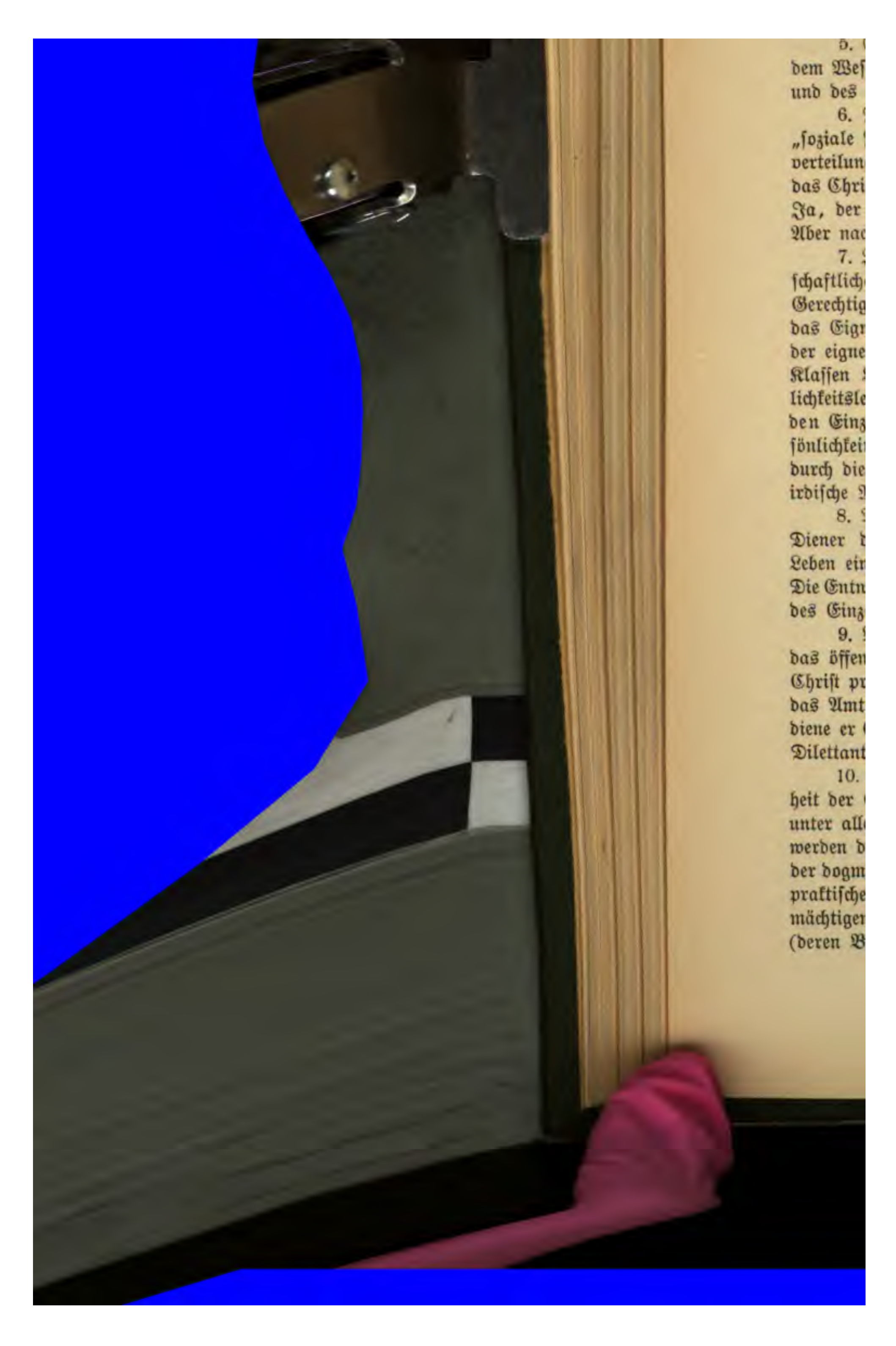
1.

Die Stellung des Christen im öffentlichen Leben habe ich in diesen Blättern schon öfters behandelt, doch ohne das unbestimmte und leicht irreleitende Wort „Christ" zu benutzen. Ich weiß auch, daß gerade meine diesbezüglichen Erörterungen und Sätze manchen Lesern befremdlich, ja bedenklich erschienen sind. Die Frage, ob und wie der „Christ" in unser gegenwärtiges öffentliches Leben, namentlich in die derzeitigen sozialen Verschiebungen einzugreifen habe, ist gewiß von allergrößtem Belange, und so bedarf es keiner besonderen Rechtfertigung, wenn ich eine günstige Gelegenheit benütze, darauf zurückzukommen. Eine solche hat sich in jüngster Zeit dargeboten. Der Geheimrat Prof. Dr. jur. et theol. R. Sohm aus Leipzig hat auf dem 28. Kongreß für Innere Mission in Posen ein lehrreiches Referat über dieses Thema gehalten, das mir ermöglicht, in der fraglichen, schwierigen Sache eine fremde Ansicht der meinigen entgegenzusetzen und diese dadurch zu verdeutlichen. Ich teile zunächst die zehn Thesen Sohms mit.

1. Das öffentliche Leben besteht heute mehr als je in dem Kampf der gesellschaftlichen Klassen um die öffentliche Macht.

2. Die gesellschaftlichen Klassen werden als solche lediglich durch die Selbstsucht beherrscht. Jede Klasse erstrebt die Alleinherrschaft über die andern.

3. Im Kampf der gesellschaftlichen Klassen ist das Christentum zum Kampfmittel entwürdigt worden. Man hat das Christentum für eine bestimmte Art der Gesellschafts- oder Herrschaftsordnung in Anspruch genommen. Daher die in weiten Kreisen eingetretene Entartung des Christentums zu einem Deckmantel der Selbstsucht und zugleich der



5. (
dem Wes
und des

6.
„soziale
verteilun
das Chri
Ja, der
Aber nac

7.
schaftlich
Gerechtig
das Eign
der eigne
Klassen
lichkeitsle
den Einz
sönlichkei
durch die
irdische

8.
Diener
Leben ein
Die Entn
des Einz

9.
das öffen
Christ pr
das Amt
diene er
Dilettant

10.
heit der
unter all
werden d
der dogm
praktische
mächtige
(deren B

von Gott regierten und charismatisch verfaßten, einen, weltumspannenden, an kein von Menschen formuliertes Bekenntnis gebundenen Kirche, der wahren Christenheit, deren Haupt Christus ist, der Herr. Diese Genossenschaft ist unsichtbar, aber täglich kraftvoll wirksam. Der Christ erfüllt seinen Christenberuf und ist zugleich des Sieges sicher, indem er sich dieser Gemeinschaft dienend einordnet, denn — ihrer ist das Reich.

2.

Eine Frage, eine christliche Frage ist die Teilnahme an dem öffentlichen Leben natürlich nicht für den bloßen Namenchristen, sondern nur für den Christen, der wirklich Christ sein will. Eine Beantwortung dieser christlichen Gewissensfrage ist nur auf Grund einer besonderen, genauen Bestimmung möglich, wer für einen wirklichen Christen gelten könne. Professor Sohm hat seinen Thesen eine solche kurze, aber bestimmte Erklärung über Begriff und Wesen des wirklichen Christen leider nicht vorangeschickt, vielleicht weil er meinte, auf einem Kongreß für innere Mission sei man darüber selbstverständlich einig. Doch sagte er — nach der „Chronik der christlichen Welt“ — in seiner Rede mehr beiläufig:

Der Kern des Christentums sei die frohe Botschaft von der Sündenvergebung durch Christus. Wenn man weiter Heilandssprüche wie „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon“; „gehe hin, verkaufe was du hast, und gieb es den Armen“ in Betracht ziehe, könne man sich schwer vor der Wahrnehmung verschließen, daß das Christentum Entsagung fordere. Damit stimme auch die uns gegebene Verheißung, daß wir durch Christus ein neues Herz empfangen werden, womit uns die Freiheit von der Welt geschenkt werden solle .... Aber das Christentum befreie den Menschen doch nur deshalb von der Welt, damit er in der Welt Gott diene. Auf die empfangene Gnade Gottes antworte der Christ durch den vernünftigen Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit. So werde aus dem Glauben die Liebe geboren und dadurch der Christ das Salz der Erde.

Das ist ja nun alles objektiv so ziemlich richtig. Aber ein Bild des wirklichen Christen erhält man durch diese Schilderung eigentlich nicht. Denn man bekommt keinen Eindruck von der Spannung, worin der Mensch allein sich für Christus wirklich interessieren und wirklich an ihn „glauben“ kann; und man sieht nur sehr undeutlich, daß dem Menschen in Christus ein neuer Inhalt des Lebens gezeigt und gegeben wird, der ihn fortan selbständig und unbedingt, ja ausschließlich beschäftigt. Beides muß aber beachtet werden, wenn man die Stellung des Christen zu den doch zunächst nicht-christlichen Fragen und Aufgaben unseres „öffentlichen Lebens“ bestimmen will.

Deshalb muß ich zuerst Sohms Beschreibung des Christentums ergänzen. Wollte ich aber selbst eine Definition des Christentums geben, so könnte diese leicht den Schein der Willkür erregen. So verweise ich lieber auf einige Worte Jesu, die auf den wirklichen Christen jedenfalls gewissermaßen zutreffen müssen, wenn auch kein wirklicher Christ ihnen je ganz gerecht wird. Ich wähle etwa folgende:

„Was hülfe es den Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne, und nähme doch Schaden an seiner Seele? Oder was kann der Mensch geben, damit er seine Seele wieder löse?" (Matth. 16, 26.)

„Wer sein Leben erhalten will, der wird es verlieren, wer aber sein Leben verliert um meinetwillen (könnte auch heißen: um der Gerechtigkeit willen), der wird es finden." (Matth. 16, 25.)

„Trachtet am ersten nach Gottes Reich und Gerechtigkeit, so wird euch solches alles (Nahrung, Kleidung u. s. f.) zufallen." (Matth. 6, 33.)

„Ihr wisset, daß die weltlichen Fürsten herrschen und die Oberherren haben Gewalt. So soll es nicht sein unter euch. Sondern so jemand will unter euch gewaltig sein, der sei euer Diener, und wer da will der Vornehmste sein, der sei euer Knecht, gleich wie des Menschen Sohn ist nicht kommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und gebe sein Leben zu einer Erlösung für viele." (Matth. 20, 25—28.)

Wer nicht von der Sorge für seine Seele in dem Grade bewegt und von der Einsicht, daß er sein Leben nur durch Preisgeben desselben um Jesu oder der Gerechtigkeit willen gewinnen kann, so beherrscht wird, daß er zuerst nach dem Reich und Recht Gottes trachtet und nur durch Dienen zu einer Macht und Bedeutung unter den Brüdern zu gelangen sucht: der kann nicht wirklich, sondern nur dem Namen nach Christ sein. Er kommt daher für uns hier gar nicht in Betracht, und ich berücksichtige — gewiß mit Recht — bei der Untersuchung der Stellung des Christen im öffentlichen Leben nur Christen, die so gestimmt und gesinnt sind. Der neue Inhalt des christlichen Lebens aber ist, daß man den anderen zu der Erlösung hilft, deren man selbst teilhaft geworden. Das ist der besondere Dienst, den Christus dem Nächsten leistete und den jeder Christ vornehmlich und wesentlich dem Nächsten zu leisten hat. Ob der Christ noch irgend etwas anderes thun kann, hängt davon ab, wie sich diese etwaige Nebenarbeit zu seiner Hauptaufgabe verhält.

3.

Nun sagt Professor Sohm:

„Das öffentliche Leben besteht heute mehr als je in dem Kampfe der gesellschaftlichen Klassen um die öffentliche Macht. Die gesellschaftlichen Klassen werden als solche lediglich durch die Selbstsucht beherrscht. Jede Klasse erstrebt die Alleinherrschaft über die anderen."

Da Dr. Sohm das öffentliche Leben jedenfalls um sehr viel besser kennt als ich, so nehme ich seine Schilderung desselben einfach als zutreffend hin. Dann ergiebt sich aus seinem ersten Satz, daß für den Christen, der den Worten Jesu nur einigermaßen entspricht, die Teilnahme an diesem öffentlichen Leben höchstens Nebensache sein kann. Daß die gesellschaftlichen Klassen um die öffentliche Macht kämpfen, ist jedenfalls etwas anderes, als daß man nach Gottes Reich und Recht trachtet. Und da der Christ dies zuerst thut, kann er jenen Kampf bestenfalls zweitens betreiben. Ferner ist aus dem zweiten Satze Sohms zu folgern, daß der Christ, wenn er an dem öffentlichen Leben teilnimmt, dies nicht in der Stimmung thut, von der es sonst getragen wird, und dabei auch nicht den Zweck verfolgt, den seine nichtchristlichen oder nur namenchristlichen Mitkämpfer verfolgen. Denn er ist nicht „lediglich durch die Selbstsucht beherrscht"; sein Sinn steht vielmehr zu dienen, sich hinzugeben, sich zu opfern.

Da der Beweggrund der Selbstsucht für den Christen wegfällt, so entsteht für uns die Frage: giebt es für den Christen irgend ein anderes Motiv, wenigstens als zweite Angelegenheit seines Lebens die Teilnahme an dem „öffentlichen Leben", d. h. an dem im allgemeinen selbstsüchtigen Kampf der Gesellschaftsklassen um die öffentliche Macht zu wählen?

Darauf antwortet Sohms vierte bis siebente These:

„Der Christ nimmt im öffentlichen Leben am Klassenkampf Anteil. Er soll Anteil nehmen, wie an allem Irdischem, denn er weiß: der Christ soll das Salz der Erde sein. Seine Aufgabe ist, aus dem Klassenkampf, dessen Dasein mit dem Wesen der Rechtsordnung gesetzt ist, das Gift der Ungerechtigkeit und des Bruderhasses zu entfernen. Die Fragen des öffentlichen Lebens . . . sind Fragen der Gerechtigkeit (der Machtverteilung) . . . Der Christ ist im Verhältnis zu den gesellschaftlichen Klassen als solchen ein Diener der Gerechtigkeit, der wahren Gerechtigkeit, die auch dem werdenden Rechte zur Geltung hilft, — die das Eigene, ihm Gebührende behauptet, als die notwendige Grundlage der eigenen Freiheit, aber zugleich den

neu gebildeten, aufsteigenden Klassen Luft und Freiheit schafft zur Entfaltung christlichen Persönlichkeitslebens."

Ich kann diese Antwort weder sprachlich noch sachlich ganz klar finden. Doch scheint sie mir das deutlich zu enthalten, daß der Christ an dem Klassenkampf nicht teilnimmt als auch lediglich von der Selbstsucht beherrschtes Glied einer Klasse, sondern nur als „Diener der Gerechtigkeit". Das heißt: er fühlt sich nicht als mitbeteiligter und so parteiischer Kämpfer um die Macht, sondern als gerechter Richter über die Verteilung der Macht; er dient nicht dem Wunsch nach Macht, sondern der Idee der Gerechtigkeit. Ferner scheint mir Sohms Meinung zu sein, daß der Christ diese Stellung auch sich selbst gegenüber einnimmt, sofern er, als Glied einer Klasse, an dem Kampf um die Macht doch auch beteiligt ist. Denn als Diener der Gerechtigkeit behauptet er das Eigene, ihm Gebührende, als die notwendige Grundlage der eigenen Freiheit, schafft aber zugleich den neu gebildeten, aufstrebenden Klassen Luft und Licht. So allen Klassen gegenüber die Gerechtigkeit vertretend, entfernt er aus dem Klassenkampf das Gift der Ungerechtigkeit und des Bruderhasses und wirkt als Salz der gegenwärtigen, durch den Klassenkampf entzweiten, in ihrem sittlichen Bestand gefährdeten Gesellschaft.

So glaube ich Sohms Entscheidung verstehen zu sollen, und so verstanden hat sie für mich einen guten, erwägenswerten Sinn. Ist die Idee der Gerechtigkeit auch nicht der eigentümliche, den Christen erfüllende und bewegende Gehalt des christlichen Bewußtseins (dies ist vielmehr die aufopfernde Liebe), so kommt sie doch hier nicht als Gegensatz, sondern als Vorstufe der Liebe in Betracht, und so läßt sich dieser Dienst der Gerechtigkeit in den erst eigentlich christlichen Dienst der Liebe aufnehmen. Doch kann ich gewisse Bedenken nicht unterdrücken.

Erstens nämlich befremdet es mich, daß Sohm seine Entscheidung zusammenfassend so ausdrückt: „Der Christ nimmt im öffentlichen Leben am Klassenkampf Anteil." Der Diener der Gerechtigkeit nimmt nicht am Kampfe der rechtenden Parteien „Anteil" — er steht darüber; und wenn er in eigener Sache den Dienst der Gerechtigkeit üben dürfte und anders dabei ein wirklicher Diener der Gerechtigkeit bliebe, so nähme er nicht einmal an seinem eigenen Kampf ums Recht „Anteil". So nimmt auch der Christ nach Sohms Auffassung nicht am Klassenkampf Anteil; denn er kämpft nicht, sondern richtet. — Mehr als seltsam ist die Begründung, die Sohm für die Beteiligung des Christen am Klassenkampf giebt: „er soll Anteil

nehmen, wie an allem Irdischen; denn er weiß: der Christ soll das Salz der Erde sein." Seit wann nimmt denn der Christ an allem Irdischen Anteil? Er soll sich doch von der „Welt" unbefleckt erhalten! Die „Welt" ist aber das Irdische, sofern es eine gottwidrige Bedeutung beansprucht. Streben aber die Klassen, lediglich von der Selbstsucht beherrscht, nach der Alleinherrschaft über die anderen, so legen sie der Macht eine gottwidrige Bedeutung bei, und dann kann sich der Christ an ihrem weltlichen, sündigen Kampfe eben nicht beteiligen. Und kann der Christ etwa dadurch das Salz der Erde werden, daß er bei der Sünde mitthut? Ich denke, er wird dadurch das Salz, daß er, in der Welt stehend, nicht von der Welt ist und allem gottwidrigen Streben schroff ablehnend gegenübersteht. — Besteht der Klassenkampf darin, daß die Klassen, lediglich von der Selbstsucht beherrscht, nach der Alleinherrschaft über die andern streben, so kann man nur sagen, daß der Christ sich daran unbedingt nicht beteiligt, daß er sich in keine der Schlachtreihen einfügen läßt, vielmehr *draußen stehend* für und wider *alle* Klassen die Gerechtigkeit wahrt. Der Christ, auch wenn er, von seiner wahren Höhe heruntersteigend, nur als Diener der Gerechtigkeit auftritt, kann nicht Klassenkämpfer, nicht Parteimann sein. Denn die Gerechtigkeit ist bekanntlich unparteiisch, ist für und wider jede Partei, je nachdem sie Recht hat oder nicht. Nur der Partei, die *unbedingt* Recht hätte (diese soll uns aber erst noch erstehen), könnte der Christ angehören, und auch ihr nur innerlich, nicht äußerlich, denn das letztere erlaubte ihm seine Stellung als Diener der Gerechtigkeit nicht. Der Christ, auch als bloßer Diener der Gerechtigkeit, ist nicht Glied einer „Klasse", sondern Einzelner vor Gott. Er kann vielleicht in einzelnen, berechtigten Dingen *für* eine Klasse kämpfen, niemals aber als *Mitkämpfer in* einer Klasse.

Zweitens finde ich auch bei Sohm die Frage nicht genügend berücksichtigt und noch weniger beantwortet, ob es sich mit der eigentümlich christlichen Aufgabe des Christen verträgt, als Diener der Gerechtigkeit zwischen die in unchristlicher Selbstsucht um die Macht kämpfenden Klassen zu treten, indem er Recht gegen Recht abwägt und jedem zu dem Seinen zu verhelfen sucht. Ich bedaure das sehr, denn ich wünschte wirklich einmal von irgendwem eine präzise Antwort auf die Frage zu erhalten: kann ein Mensch, dessen Leben in den Stimmungen, Gedanken, Entschlüssen, Arbeiten sich bewegt, die durch die oben wiedergegebenen Worte Jesu angedeutet sind, auch nur in der Weise in den Klassenkampf eingreifen, daß er

als freiwilliger Diener der Gerechtigkeit zwischen den in unchristlicher Selbstsucht streitenden Parteien zu vermitteln strebt? Ich kann das nicht glauben, bin aber für bessere Belehrung wirklich dankbar. Bis jetzt kann ich es, wie gesagt, nicht glauben. Ich will, um verstanden zu werden, etwas persönlich reden. Ich selbst kenne die Sorge um die eigene Seele in dem Grade, wie Jesus sie voraussetzt, nicht; ich kann mich auch nicht rühmen, zuerst nach dem Reich Gottes zu trachten, wie ich mich nicht des sicheren Vertrauens erfreue, daß mir dann „solches alles" zufallen würde. Ich kann mich ferner nicht rühmen, daß ich nicht mir dienen lassen, nur dienen wolle, daß ich gar meinem Dienst das bestimmte Ziel gesetzt sehe, Hilfsmittel zur Erlösung anderer zu werden. Aber ich habe doch ein gewisses sittliches und religiöses Streben. Und nun muß ich finden, daß mich eben dieses hindert, irgendwie „am Klassenkampf Anteil zu nehmen". Erstens verstehe ich, obgleich auch mit der äußeren Sorge ziemlich bekannt, gar nicht, wie man mit solcher Leidenschaft um die Macht kämpfen kann. In meinen besten Stunden ist mir unser „öffentliches Leben" so fremd, daß ich mir immer erst wieder zurückrufen muß: „Ach, jetzt brennt ja diese Frage der Politik oder der sozialen Entwicklung und bewegt unsere Politiker oder, wie man sagt, die Welt!" Und wenn ich dann mit einem Klassenkämpfer zu reden hätte, so müßte ich ihm nicht viel anderes zu sagen, als: „Wie kannst du dich ob dieser Bagatelle auch so erhitzen? Ständest du im ernsten, entscheidenden Kampf um dein Selbst, so würde auch deine äußere Existenzfrage eine ganz andere Form annehmen, und dann hättest du für den Klassenkampf keine Zeit und Kraft mehr übrig." Da aber ein Klassenkämpfer diese Rede lächerlich finden würde, so dürfte ich gerade in meinen besten Stunden kaum wagen, zu ihm zu reden. So geht es mir jetzt schon. Denke ich mir nun, daß die religiöse Sorge um mein Selbst und das Trachten nach Gottes Reich mich gar immer zuerst und unbedingt beschäftigte: so würde ich dadurch schwerlich tauglicher werden, in den Klassenkampf einzugreifen. Ich würde dann den Kampf um die Macht noch weniger verstehen; ich würde den Klassenkämpfer dann vielleicht ganz energisch auf die Sorge hinweisen müssen, ob er nicht über seinem zielbewußten Streben nach Herrschaft seiner Klasse sich selbst unrettbar verliere; ich könnte und müßte dann vielleicht mit Jesus einfach sagen: „trachte du am ersten nach Gottes Reich und Recht, so wird dir solches alles zufallen." Kurz, wenn ich mich als Christen im Sinne Christi denke, so scheint mir — warum sollte ich es leugnen? — der Klassenkampf so tief

unter das Niveau meines Interesses zu sinken, daß ich mich mit ihm nur noch insofern befassen könnte, als ich einem andern hülfe, ihn über wichtigeren Sorgen und höheren Gütern auch aus dem Gesicht zu verlieren.

Ich wünschte, daß der Kongreß für innere Mission auf diese Frage eingegangen wäre: ob ein Christ, der in den oben genannten Gedanken lebt, unserem öffentlichen Leben so viel Ernst zusprechen kann, daß er an ihm ernsthaft Anteil nimmt? Statt dessen hat er sich über die akademischen Fragen verbreitet, ob es ein „christliches Recht“ gebe und ob der „christliche Staat“ ein Unsinn sei oder nicht. Aber die richtige praktische Frage, wie sich „der Christ“ zum öffentlichen Leben zu stellen habe, hat er nicht einmal sicher erfaßt, geschweige denn klar beantwortet.

4.

Wie ich oben bemerkte, ist mir wohl bekannt, daß meine Äußerungen über Sozialpolitik (z. B. in „Reformer und Reformatoren“) mancher Befremden erregt haben. Obgleich ich wünschte, dies und das klarer und besser ausgeführt zu haben, kann ich doch nicht eigentlich etwas zurücknehmen und habe diesmal vielleicht Worte gesagt, die noch befremdlicher erscheinen mögen. Doch verwehre ich ja niemand, klüger zu sein als ich. Ich halte es aber für ehrlicher und nützlicher, meine Meinung, sei sie noch so kurios, klar und scharf herauszusagen, als ihre Spitzen abzuschleifen. Deshalb wiederhole ich sie in vereinfachter und verschärfter Form nochmals, indem ich mich an ein Wort Jesu anschließe, das ich schon oben zitiert habe.

„Trachtet am ersten nach Gottes Reich und Recht, so wird euch solches alles zufallen.“

Dieses Wort hat im Zusammenhang der Gedanken Jesu den Sinn*): Wer nur zuerst und unbedingt danach trachtet, mit Gott in gutem Einvernehmen zu leben, der ist auch für dieses zeitliche Leben wohl versorgt. Somit hat der Mensch nur immer zuerst und unbedingt darauf zu achten, daß er den Willen Gottes erkenne und thue; dann giebt es wohl Arbeit für die Nahrung, aber keine Sorgen der Nahrung. „Nach solchem allem trachten die Heiden; denn euer himmlischer Vater weiß, daß ihr des alles bedürfet.“ Auch wird

*) Ob es von Jesus ursprünglich eschatologisch verstanden war oder nicht, kommt m. E. für die ethische Bedeutung desselben nicht in Betracht.

die Arbeit für die Nahrung dann nicht durch die Sorge um die Nahrung erzwungen, sondern ist einerseits gehorsame Unterordnung unter die göttliche Einrichtung des Menschenlebens, andererseits die freudige Ausübung der Herrschaft des Menschen über die Natur.

Wenn das wahr ist, so giebt es keine soziale Frage in dem Sinne, wie wir sie jetzt behandeln. Dann ist es Zeitvergeudung, sich und andere mit den Fragen aufzuhalten: „Wie sind Genuß und Macht richtig zu verteilen? Wie kann ich mich in meiner sozialen Stellung behaupten? eine höhere erringen?“ Dann giebt es nur eine ernste und richtige Frage: „Welches ist der Wille Gottes, in dessen Dienst ich unbedingt versorgt bin?“ — Wenn dieses Wort wahr ist, so wird die soziale Frage von der religiösen Frage verschlungen.

Der Christ hält diese Worte Jesu doch wohl für Wahrheit. Der Gott des Christen ist reich und mächtig genug, den, der zuerst und unbedingt ihm dienen will, auch zu erhalten. Der Gott des Christen hat sich geoffenbart und will sich dem nicht unbezeugt lassen, der ihn sucht.

Folglich giebt es für den Christen keine soziale Frage. Ist er selbst in bedrängter Lage, so wird er nicht fragen: „was sollen wir essen? was sollen wir trinken?“ — sondern er wird, unbeirrt, zuerst und unbedingt nach Gottes Reich und Recht trachten. Ist ein anderer in Not, so hilft ihm der Christ selbstverständlich, wird ihn aber dann nicht auf die Frage hinleiten: „hat meine Klasse auch die ihr gebührende Macht?“ — sondern er wird suchen, ihn auf die religiöse Sorge hinzudrängen: „bin ich mit Gott in richtigem Einverständnis?“ Aber der Christ wird nicht Gott beleidigen und thun, als gäbe es eine soziale Frage — als könnte der, der zuerst und unbedingt nach Gottes Reich und Recht trachtet, jemals etwa auf Plackerei und Bettelei oder Zänkerei um das tägliche Brot angewiesen sein.

So stellt sich mir die Sache dar, wenn Jesus Recht hat. Und nach der Meinung des Christen hat ja Jesus Recht.

Nun bin ich leider kein „Christ“. Denn mir erscheint die Zuversicht Jesu oft phantastisch. Allerdings könnte ich auch nicht sagen, daß mir die Frage nach meinem Verhältnis zu Gott die erste Frage sei. Es ist mir ja auch oft genug zweifelhaft, ob ein Gott, der mir die Sorge für mich abnähme, wenn ich nur ihm zuerst und unbedingt diente, nicht in das Gebiet der „frommen Wünsche“ gehöre. Zudem ist es doch sehr hart, einfach zu erklären (wie man es nach dem

Worte Jesu thun muß): die Sorge um das tägliche Brot ist gar keine ernste Sorge.

Andererseits widerspricht mir's im Innersten, daß der Mensch sich teilen sollte zwischen der Sorge um die Nahrung und der Sorge um seine Seele; es scheint mir so erniedrigend, in seinem Streben nach dem Höheren und Höchsten immer auf die Sicherung seiner zeitlichen Existenz Rücksicht nehmen zu sollen; es stellt sich mir als das einzig Würdige dar, daß der Mensch der großen Sorge um die Ausbildung des Göttlichen in ihm lebe, ohne sich durch die Sorge um Nahrung und Kleidung abziehen zu lassen. Es ist mir unfaßlich, daß dem Menschen ein so hohes Sehnen und Streben ins Herz gelegt sei, damit es unter der kleinen Sorge um Nahrung und Kleidung, oder auch um Macht und Ehre, verkümmere.

Darum übt jenes Wort Jesu eine fast magische Anziehungskraft auf mich aus. O, wie leicht und frei und hochgemut dürfte der Mensch doch atmen, wenn das wahr wäre: daß wir immer zuerst nach Gottes Reich und Recht, also nach Geistigem, Idealem, trachten sollen und darüber die kleine Sorge um das Irdische vergessen dürfen! Ja, es verlohnte sich wohl der Probe, ob sich nicht doch so existieren ließe! Und wenn man darüber zu Grunde ginge: wäre es nicht ein schöneres Ende, in überspanntem Idealismus in die Luft zu fliegen, als in der Plackerei und Bettelei und Zänkerei um das Irdische zu versumpfen?

Auf diesem allerdings nicht ganz soliden Boden stehe ich. Von diesen Gedanken bewegt, habe ich wohl Sympathie mit den Leidenden, sehe mich auch verpflichtet, denselben zu helfen, und müßte ihnen, wenn ich mehr Liebe und Mut besäße, bis zu dem Grade helfen, daß meine Existenz vor der des Ärmsten keinen Vorteil mehr voraus hätte. Aber so gestimmt sehe ich mich außer stand, an dem Klassenkampf mich zu beteiligen. Ich weiß eigentlich auch nichts zu dem Klassenkampf zu sagen, als eben dies, daß ich nichts damit zu thun habe. Und wenn mich ein Klassenkämpfer um Rat fragte, so könnte ich ihm im Grunde nur anbefehlen, von der sozialen zur religiösen Betrachtung überzugehen und damit aus der Reihe der Klassenkämpfer auszuscheiden.

Wenn ich Christ wäre, würde sich meine Stellung, so viel ich verstehe, nur insofern verschieben, als ich dann Liebe und Mut bekäme, ganz im Dienste des Nächsten aufzugehen, dann aber auch gegen den Egoismus der Klassen aggressiv vorgehen, Jesu Gedanken über Besitz und Macht gegen die Besitzenden und „Enterbten“ in

konkreter, scharf verurteilender Anwendung auf die Einzelnen vertreten, und einschärfen müßte, daß jeder unbedingt und ewig zu Grunde geht, der nicht zuerst nach Gottes Reich und Recht trachtet.

Das mag borniert, kulturwidrig, dualistisch u. s. f. gedacht sein, aber ich denke nun einmal so. Und da ich heute speziell von der Stellung des Christen im öffentlichen Leben rede, so füge ich noch hinzu: ich glaube mit dieser Auffassung, so beschränkt, unpolitisch, kulturwidrig, dualistisch sie sein mag, der Stimmung des Neuen Testaments näher zu stehen, als unsere „sozialen" Christen der Gegenwart.

Ja, vielleicht wäre dieses weltfremde, unpolitische und unsoziale Christentum sogar das allerbeste Mittel zur Beseitigung des egoistischen Klassenkampfes. Ein Streit um Macht oder Recht ist kaum je direkt, durch gerechte Verteilung der Macht, beendigt worden; denn eben durch den Kampf steigert sich die Vorstellung der Kämpfer von ihrem vermeintlichen Rechtsanspruch bis zu der Höhe, daß sie unmöglich mehr beide befriedigt werden können. Auch wenn die Christen der Gegenwart nach Sohms Mahnung die Tugend der Gerechtigkeit im allerhöchsten Grade sich erwerben und ausüben werden, dürften sie doch in den streitenden Klassen kaum dankbare Klienten finden, die sich bei ihrem Spruche als einem gerechten gerne beruhigen würden. Ein Kampf dieser Art kann nur dadurch geschlichtet werden, daß das Objekt des Streites in den Augen der Kämpfer entwertet wird, so daß der Streit für sie an Interesse verliert. Mit dem Nachlaß der Leidenschaft wird dann auch die Vorstellung von ihrem Recht auf das Maß zusammenschrumpfen, daß beide Teile zu ihrem Recht kommen können. Ein Streit um die Macht oder das Recht ist immer nur indirekt zu lösen. Das Christentum, wie ich es beschrieb, könnte eine indirekte Lösung der sozialen Probleme bringen, indem es die Menschen in die Not eines viel höheren und schwereren Kampfs einführte: des Ringens um die eigene Seele. Wird aber der Christ sich zum direkten Schiedsrichter der widerstreitenden Rechtsansprüche aufwerfen, so wird er erstens doch niemand befriedigen und zweitens Gefahr laufen, in den direkten Kampf um die Macht hineingezogen zu werden und darin seine christliche Idealität zu verlieren. Möchten unsere Christlich-Sozialen, die ich persönlich zum Teil sehr hoch schätze, sich von diesem Abweg rechtzeitig abwenden!

Christoph Schrempf.



Schleiermachers sittlicher Genius.

(Schluß.)

Man wird selten Gelegenheit haben, eine so stetige, in sich harmonische Entwicklung zu beobachten. Es ist lehrreich, sich in das große Gedankenwerk des seltenen Denkers zu vertiefen, wie es von ihm in der Glaubenslehre und der großen Zahl nachgelassener Schriften und Vorlesungen niedergelegt ist; es ist aber nicht minder von Gewinn, seinen Blick vergleichend auf die Produkte der verschiedenen Lebensperioden zu richten und dann diese Stetigkeit, diese Evolution des Geistes zu betrachten, in der von Anfang bis zu Ende nichts fremd anmutet, sondern wie aus einem göttlichen Plane sich mit Notwendigkeit ergiebt. Was Schleiermacher in den späteren Dezennien systematisch ausgestaltet hat, ist in seinem Keime während der Zeit seines Hallenser Aufenthalts schon vorhanden und zum Teil wirklich in seinen Schriften ausgesprochen, zum Teil aber, wie sein ethisches System, nur dem Schüler- und Freundeskreise mitgeteilt.

Ich kann daher hier für den vorliegenden Zweck von einer weiteren Betrachtung der späteren Zeit absehen. Will man Schleiermachers ganze tiefe Seele erkennen, will man in ein persönliches Verhältnis zu ihm treten und empfinden, was er uns noch ist, so wird man doch immer neben seinen Briefen die seiner Werke ins Auge fassen müssen, in denen er sich vor sich selbst Rechenschaft über seine Empfindungen und Gedanken ablegte: seine Reden über die Religion, seine Lucindenbriefe, seine Monologen. An Kühnheit und Konsequenz des Denkens kommt ihnen kaum eine der späteren Schriften gleich, an jugendlicher Frische und Kraft der Sprache sicherlich nicht.

Dies gilt besonders von jener ersten, die er während weniger Monate von 1798 und 1799 in Potsdam niederschrieb. Die Reden an die Verächter der Religion waren keine Apologie im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Hier ist nichts zu merken von einer Partei, in deren Interesse der Schriftsteller seine Aufgaben unternähme. In freiem und selbständigem Geiste steht er weit über allen Faktionen und ist sich seiner isolierten Stellung wohl bewußt. Was er vorhat, liegt völlig außerhalb des Kreises, dem er seinem Stande nach angehört, und dürfte dem wenig gleichen, was dessen Vertreter am liebsten sehen und hören mögen. Als Mensch will er von den heiligen Geheimnissen der Menschheit reden, das Echte, Wahre, Ursprüngliche dem Herzen wieder nahebringen, das es aus Überdruß und Ekel an dem ceremoniellen Flitterstaat samt diesem bei Seite geworfen.

Um seinen Zeitgenossen das unvergängliche Wesen der Religion wieder zu Gemüte zu führen, kehrt er in den Kreis ihrer Vorstellungen ein, nähert sich ihren Empfindungen, knüpft an ihre Überzeugungen an.

Einer der bedeutendsten Pädagogen, der verdienstvolle Diesterweg, hat in einem kleinen Schriftchen, dessen Resultate aus dem reichen Born eigener Erfahrung quellen, die hervorragende Befähigung Schleiermachers als Lehrer aufgezeigt. Er rühmt es als einen der größten Vorzüge seiner Vorlesungen, daß er sich seinen Weg zu seinen schwierigen Untersuchungen von dem Vorstellungskreise seiner Hörer aus zu bahnen wußte. Darauf beruhte auch die Macht seiner Wirkung, die uns sonst angesichts der reich verschlungenen Gedankengänge unverständlich wäre.

Und ein andres kommt dazu. Wie er den Horizont der Vorstellungen seiner Schüler ermaß, so drang der Blick des gewaltigen Menschenkenners in die geheimsten Falten der Seele derer, mit denen er in der Gesellschaft in Berührung trat. Aus dem reichen geselligen Verkehr, wie er ihn in Berlin gepflegt hatte, entsprang ihm die Erfahrung jener überfeinerten, ästhetisch angehauchten Menschen, die ihre Sehnsucht nach dem Hohen und Ewigen durch die klugen Sprüche der Weisen und die herrlichen Dichtungen der Künstler befriedigten. Sie machte er sich zu nutze.

Er nähert sich wie ein geübter Lehrer der Vorstellungswelt der abwehrenden Menge und sucht die in ihrem Herzen noch lebenden, der Religion verwandten Beziehungen auf. An ihre Begeisterung für die Wissenschaft, für die Kunst knüpft er an. Auch diese geistigen Mächte, die seinen Verächtern der Religion das Eins und Alles sind, haben mit dieser Gemeinsames. Freilich nicht jede Wissenschaft ist Religion; es giebt eine angelernte und übertragene, auch eine in sich krankhafte, eine Wissenschaft, die statt eines organischen Baues mechanische Kunststücke von Systemen bietet, die nur ein leeres Spiel mit analytischen Formeln, kategorischen oder hypothetischen, treibt und keinen Hauch des Lebens mehr von sich giebt. Und es schmückt sich ein Etwas mit dem Namen der Kunst, das doch nur Schatten und Blendwerk ist. Aber, und nun erhebt er seine Hörer von ihrem beschränkten Gesichtsfelde zu seiner Höhe, von der aus er sie alle geistigen Mächte mit einem Blicke überschauen lehrt: „Wahre Wissenschaft ist vollendete Anschauung; wahre Praxis ist selbsterzeugte Bildung und Kunst; wahre Religion ist Sinn und Geschmack für das Unendliche.“

Über diesen Ausspruch ist viel hin- und hergeschrieben worden. Man hat ihn unter der schärfsten Lupe der Kritik betrachtet, man hat

jedes einzelne Wörtchen auf die Goldwage gelegt, und man hat, wie nicht anders zu erwarten, unlösbare Widersprüche zu entdecken gemeint. Dem gegenüber ist geltend zu machen: Es ist verfehlt, ein solch analysierendes Verfahren an einer Schrift zu üben, die uns in jedem ihrer Teile mit dem Hauche der Poesie umweht; es ist verfehlt, da den Maßstab des Begriffes anlegen zu wollen, wo eine im Innersten ergriffene Seele mit der Starrheit der Sprache und der Leerheit des Wortes ringt. Wo uns jemand seine tiefsten Gefühle offenbart, ist die Sprache nur ein dürftiges Hilfsmittel des Verständnisses. „Das Beste wird nicht deutlich durch Worte", wie es in dem Lehrbriefe Wilhelm Meisters heißt. Die Mängel des Verständnisses lassen sich nur dadurch überwinden, daß wir die den Dichter und Denker beherrschende Stimmung auch in uns zu erwecken und so in sein Gefühlsleben einzudringen versuchen. Der einzelne Begriff wird uns nichts erschließen, mögen wir ihn biegen und schmiegen, so viel wir wollen. Auch von seinen Reden gilt, was er mit Bezug auf seine Monologen, jenes großartige Selbstbekenntnis, gegen eine Freundin später einmal äußerte, daß sie nicht tote Gedanken enthalten, die man sich im Kopf ausrechnet, daß es ungefähr so sein müsse, sondern Ideen, die wirklich in ihm leben, und in denen er auch lebe.

Wenn die wissenschaftliche That des großen Denkers unsere Brust weitet, unsere Pulse rascher schlagen macht und das erhabene Gefühl verleiht, über die beengenden Schranken der Wirklichkeit hinaus uns dem Unendlichen und Ewigen zu nähern, so empfinden wir religiös. Echte Wissenschaft giebt nicht blos Erkenntnis, sondern wirkt auf unser Gemüt befreiend.

Und wenn wir im tiefsten Inneren gepackt von dem Gebilde des Künstlers, den Tönen des Komponisten, den Worten des Dichters aus den uns umgebenden Räumen uns hinaussehnen in die freie unendliche Natur und unsere Seele aus den Beschränkungen und Bedürfnissen des Irdischen zur Ewigkeit emporgetragen fühlen, so empfinden wir religiös. Echte Kunst befriedigt nicht bloß unseren Schönheitssinn; sie giebt dem moralischen Wesen des Menschen eine gewaltige Schwungkraft und erlöst ihn von der Nichtigkeit des irdischen Daseins.

Das sind die Augenblicke unseres Lebens, die Schleiermacher durch eine Fülle von Bildern zu beschreiben sucht, die flüchtig und durchsichtig sind wie jener Duft, den der Thau der Blüten und Früchte anhaucht, die keine Zeit erfüllen und nichts Zeitliches bilden; die Augenblicke, da wir die Seele des Universums, da wir, wenn auch nur in einem seiner Teile, alle seine Kräfte und sein unendliches Leben wie unser

eigenes empfinden. In diesem hochfliegenden Idealismus werden der Wissenschaft und Kunst ihre wahren Aufgaben zugewiesen, wie sie in den unvergänglichen Schöpfungen der Goethe, Schiller, Humboldt bereits vor Augen standen.

Und hier erhielt nun die Religion eine Rolle, die sie aus der Stellung einer wohl brauchbaren, aber nur äußerlich nebenher gehenden Begleiterin der übrigen Kulturmächte zu der sie alle vereinigenden und mit neuem Leben erfüllenden Göttin erhob. Noch nie war die Religion so in ihrer Selbstherrlichkeit dargestellt worden. Aufgeräumt wurde hier mit den scheinbaren Ruhmestiteln, durch die man ihr mit nachsichtigem Cynismus ein kümmerliches Dasein zu fristen suchte, als sei sie nötig zur Erhaltung des Staats, der Bewahrung bürgerlicher Ordnung, der Pflege der Sittlichkeit. Die Religion ist kein Mittel, wenn auch zu noch so edlen Zwecken; die Religion ist selbst das höchste aller Ziele. Frühere Generationen hatten alles nach dem Nutzen bemessen, den die Dinge dem Menschen brachten. Die Devise des Palmenordens: „alles zum Nutzen“ war auf Menschenalter hinaus das Leitwort in der Wertabschätzung aller Güter gewesen. Wer aus dieser engherzigen Sphäre in das Zeitalter von Goethe, Schiller, Schleiermacher eintritt, verspürt den Atem eines neuen befreienden Geistes, vor dem jede kleinliche Nützlichkeitsrücksicht zurückweichen muß. Und nun gewährt es einen eigenen Genuß, sich die edelsten Geister dieser denkwürdigen Epoche in schönem Bunde die Hand reichen zu sehen. Wie Schiller auch den leisesten Hauch eines nützlichen Zwecks in dem kleinbürgerlichen Sinne der früheren Zeit auf dem erhabenen Bilde seiner Kunst nicht duldet; wie er eine Beeinträchtigung ihres wahren Wesens und ihrer Freiheit in dem Versuche sieht, ihnen einen moralischen Zweck unterzuschieben: so will auch Schleiermacher nichts davon wissen, daß das erhabenste Kunstwerk der Menschheit, die Religion, eine Wucherpflanze sei, die nur von fremden Säften sich nähren könne. Sie hat so in sich selbst ihren Zweck und Eigenwert, daß ihr eine ganz besondere Stellung notwendig, wie den übrigen Lebensmächten, gebührt.

Ja, und nun zeigt sich ein weitausschauender Gesichtspunkt, sie durchdringt das ganze Leben. Es giebt und darf nicht geben in unserem ganzen creatürlichen und geistigen Sein irgend eine Äußerung und Bethätigung, die nicht fromm wäre. Wie eine heilige Musik müssen die religiösen Gefühle unser thätiges Leben begleiten. Alle menschlich-natürlichen Triebe sind fromm. Was sich in naturgemäßem Dasein auslebt, ist religiös. So giebt es demnach eigentlich

keine Empfindung, die nicht fromm wäre, außer sie deute auf einen krankhaften, verderbten Zustand des Lebens. Vor diesem Machtwort verliert die mittelalterlich-klösterliche, im Pietismus fortgefristete und noch immer düster hinschleichende Welt- und Lebensanschauung, die in jedem natürlichen Triebe, in der kreatürlichen Regung des Menschen den Unrat des Teufels wittert, ihre Berechtigung. In diesen Sätzen hat Schleiermacher den kühnsten seiner Gedanken ausgesprochen. Wie völlig ernst es ihm mit der Behauptung war, daß alle gesunden Empfindungen fromm sind, zeigt die ausführliche Betrachtung, durch die er sie unberechtigten Auslegungen gegenüber in der späteren Auflage seiner Reden in Schutz nimmt. Mit der schärfsten Bestimmtheit betont er, daß er seine Behauptung nicht etwa in einem beschränkten Sinne, der sie auf die geselligen Empfindungen allein deuten möchte, oder als eine rednerische Hyperbel verstanden wissen will, sondern sie gilt in ihrer allgemeinsten Bedeutung auch für die Empfindungen, die „zu einem höheren oder auch sinnlicheren Lebensgenuß die Menschen vereinigen." Von hier aus verstehen wir eine Schrift wie die Lucindenbriefe, seinen Abscheu vor allem Gemachten und Gekünstelten, besonders im Predigerstande, wie wenn es für diesen eine besondere Art der Lebensführung und des Gebahrens gäbe, die ihn vom Laien unterscheiden müsse, seinen aufgeschlossenen Sinn für die menschlichen Triebe und Empfindungen, seine unverhohlene Freude am geselligen Dasein, sein Lust- und Kraftgefühl in dem Auswirken aller Seiten seiner reichangelegten Persönlichkeit. Hier ist mehr denn Luther. Gewiß hatte einst der große Reformator auch für die Mächte des Fleisches — und das dürfen wir ruhig den Katholiken zugeben, ohne ihrer bösen Deutung beizustimmen — gegen eine asketische Lebensschätzung und dualistische Sittlichkeit den Kampf unternommen. Ehe, Familie, Staat setzte er als gottgewollte Institutionen den bisher anerkannten zur Seite. Aber doch war es ihm noch häufig, wie wenn sie nur notwendige Konzessionen an die sündhafte Natur der Menschen wären. Vor Schleiermachers reinem, sittlich-religiösem Gefühl sank auch dieser letzte Rest mittelalterlicher Natur- und Lebensschätzung in ein Nichts zusammen. Man kann keinen deutlicheren Beweis dafür wünschen, als ihn die gewichtige Periode giebt, die jener schon erwähnte spätere Zusatz enthält: „Um nur einen festen Grund zu legen von einem Punkt aus, so muß wohl einleuchten, daß der Protestantismus die Hausväterlichkeit der Geistlichen gegen den trübsinnigen Wahn von einer vorzüglichen Heiligkeit des ehelosen Lebens nur vollständig und folgerichtig behaupten kann,

wenn er annimmt und nachweist, daß auch die eheliche Liebe und alle ihr vorangehenden natürlichen Annäherungen der Geschlechter nicht der Natur der Sache nach den frommen Gemütszustand absolut abbrechen, sondern daß dies nur geschieht nach Maßgabe, als der Empfindung etwas Krankhaftes und, um es recht auf die Spitze zu stellen, eine Anlage zur bacchischen Wut oder zur narcissischen Thorheit sich beigemischt hat. Nach dieser Analogie nun wird sich, glaube ich, dasselbe nachweisen lassen von jedem Empfindungsgebiet, welches man irgend als ein an sich der Sittlichkeit nicht widerstreitendes anzusehen gewohnt ist."

So steht das ganze Leben unter der Herrschaft der Religion, oder besser gesagt, es ist Religion. Es giebt keinen Moment, der nicht an der frommen Erhebung des Gemütes Anteil hatte, der sich nicht selbst als religiös offenbarte. Dahin schmilzt der Irrtum von der religiösen Feiertagsstimmung, der Wahn von einer zeitweiligen, womöglich künstlich hervorgerufenen frommen Exaltation. Nicht als gäbe es keine Momente, wo der Mensch die besondere Gnade eines die Alltäglichkeit überragenden Seelenfriedens und hochtragenden Lebensmutes empfindet; aber mit dem Mißverständnis: sechs Tage sollst du arbeiten, und am siebenten Gott dem Herrn dienen, wird gründlich aufgeräumt. Religion ist kein W i s s e n, das auch in Vergessenheit verschwinden kann; Religion ist kein T h u n, das einzelnen Augenblicken angehört und die flüchtigen Spuren der Zeit an sich trägt; Religion ist ein G e f ü h l, dem innersten, unvergänglichen Sein des Menschen eigen, das unter allem Wechsel des Irdischen allein beständig bleibt, uns in die Sphäre des Ewigen und Unendlichen erhebt, das Gemüt in unbeschränkte Freiheit versetzt, indem es sich aus den drückendsten Fesseln der M e i n u n g und der B e g i e r d e rettet. „Alles, was ist, ist für sie (die Religion) notwendig, und alles, was sein kann, ist ihr ein wahres unentbehrliches Bild des Unendlichen; wer nur den Punkt findet, woraus seine Beziehung auf dasselbe sich entdecken läßt." So giebt es für den Frommen nichts Überraschendes, Zufälliges; selbst in dem, was ihm Trauer und Schmerz verursacht, erkennt er die folgerichtige Entwicklung der ewigen Gesetze des Weltalls, er empfängt, ich zitiere ein Wort von Schiller, um auf die Verwandtschaft der Geister abermals hinzudeuten, „das Geschoß, das ihn bedräut, mit freundlich dargebotnem Busen vom sanften Bogen der Notwendigkeit."

Diese weltfreudige und wegen ihrer Weltfreudigkeit von stoischem Fatalismus weitabliegende, erhabene Seelenstimmung, trotz der darin

herrschenden unerbittlichen Logik, ist der Kern der Religion in Schleiermachers Sinne. Was hier der Redner den Verächtern als das eigentümliche Wesen der Frömmigkeit aufzeigt: „daß wir in allen wechselnden Erscheinungen des Lebens, ja in dem Wechsel zwischen Leben und Tod selbst, der auch uns trifft, mit Beifall und Ruhm nur die Ausführung jener ewigen Gesetze erwarten,“ das tönt uns in den mannigfaltigsten Variationen aus seinen Predigten entgegen. Ich kann es mir nicht versagen, dies an einigen Beispielen zu zeigen. Wodurch zeichnet sich der Fromme vor den übrigen aus? Daß er auch im Einzelnen, in dem, was der Erscheinung nach klein und unwichtig ist, die Kräfte und Gesetze erkennt, die im Großen wirksam sind. „Die ehrfurchtsvolle Betrachtung, so ruft er seinen andächtigen Hörern zu, die ehrfurchtsvolle Betrachtung auch des Gewöhnlichen und Alltäglichen, in welchem er überall die Macht und die Weisheit des Höchsten und die unwandelbaren Gesetze seiner Regierung findet, sichert ihn vor Erschütterungen seines Gemüts, wenn etwas außerordentlich erscheint. Sehet da die Quelle jener Ruhe und Zuversicht, mit welcher der Fromme allem entgegensieht, was die Zukunft ihm bringen kann.“ Und worin besteht der wahre Glaube? „Wenn wir bei irgend einem einzelnen bedeutenden Wechsel des Geschicks im einzelnen unsere Stellung behaupten, ohne die Sicherheit und Ruhe unseres Gemüts zu verlieren, und uns weder irre machen noch von unserem Ziele abführen lassen,“ lautet die heroische Antwort. Und in jener berühmten Neujahrspredigt des Jahres 1807, die den Freiherrn von Stein aufrichtete, als er in kalter Winternacht auf einsamem Schlitten vor den Schergen Napoleons der russischen Grenze zueilte, hat er die Furchtlosigkeit gepredigt, die, mit der rechten Furcht vor Gott vereint, uns vor allem anderen zu jener den Kindern der Welt unbegreiflichen Schönheit des Lebens führe: „daß der heiligste Ernst und die gewissenhafteste Treue, die auch das Kleinste sorgsam behandelt, sich verbinden mit dem ruhigen Frohsinn und der heiteren Leichtigkeit, welche dem Spiele des irdischen Wechsels gelassen zusieht und ohne Seufzer und Thränen fahren läßt, was vergänglich ist.“ Freiheit und Selbständigkeit des Geistes den sinnlichen Mächten des Seins gegenüber bedeutete Schleiermacher die Religion. In den Dogmen, den Formen des Kults sah er nur die äußere Hülle, in der die Idee der Religion in die Erscheinung trat, mit den Meinungen der Menschen wechselnd und wie alles Irdische der verzehrenden Gewalt der Zeit unterworfen. Wie er so die ganze Wahrheit nicht in einer einzelnen geschichtlichen Religion, selbst im Christentum nicht,

in jeder aber einen Keim derselben anerkannte, wie er ferner eine stetig fortschreitende Offenbarung, die auch über die Person Jesu hinaus noch möglich sei und wirklich geschehe, in der Entwicklung der Menschheit wahrnahm: das sind Gedanken, die er mit der ganzen Kraft seines Denkens und der Macht seiner Sprache hinstellt, die ich aber hier nur andeuten kann, so bezeichnend auch gerade sie für die geistige Überlegenheit und für die sittliche Unerschrockenheit Schleiermachers sind.

Fromme Gesinnungen beleben und die Menschen über ihr eigenes Gefühl verständigen, hat er als die Hauptaufgabe des Predigers angesehen. So äußerte er sich in der Vorrede zur ersten Sammlung seiner Predigten. Wie er es als seine ureigenste Mission erkannte, und wie sich ihm in der Erfüllung dieses Berufs sein Dasein freudenreich gestaltete, hat er wiederholt auch anderwärts ausgesprochen. Die Menschen zur Selbstbetrachtung zu führen, war seine Lust. Wie ein geschickter Arzt aus den unbestimmten Äußerungen des Patienten die Diagnose des Übels stellt, so brachte er den mit ihm umgehenden Menschen erst aus dem Dunkel widerstreitender Gefühle ihr wahres inneres Wesen zum Bewußtsein. Er griff mit schöpferischer Hand in das Chaos der Seele und formte ein edles Kunstwerk. Ich könnte hier wieder auf das Verhältnis zwischen ihm und Henriette Herz hinweisen, die das Erwachen ihres Geistes und jene Selbstbesinnung unter der Leitung ihres Freundes in dankbarem Sinne empfand. Und wie vielen, mit denen er nicht in persönliche Berührung trat, ist er durch seine Monologen, jene berühmte Neujahrsgabe des Jahres 1800, in der eine Fülle älterer Entwürfe über sittliche Fragen künstlerische Ausgestaltung erlangte, ein Prophet und Lehrer zur Selbstbetrachtung geworden und hat sie angeleitet zum Nachdenken über die den Menschen angehenden Probleme des Daseins, seines Verhältnisses zu Schicksal, Zeit und Ewigkeit.

Wie genügsam sind sie, die die Unsterblichkeit ihres Wesens erst nach dieser Zeit suchen! „Ihre Fabeln sind weiser als sie selbst.“ Ins Reich der Schatten haben sie die Seele gesetzt und lassen sie dort ein Leben fristen, das ein dürftiges Abbild der früheren Thätigkeit sei. Versenke ich aber meinen Blick in mein Inneres, so bin ich schon hier im Reiche der Ewigkeit. Die Selbstbetrachtung, freilich nicht die mönchische, das Leben und den Geist ertötende, auch nicht die besonderen Stunden des Jahres vorbehaltene, sondern die mein ganzes Dasein in Streben und Wirken begleitende Selbstbetrachtung, die allein mein Wesen vollkommen macht, versichert mich der

unantastbaren Freiheit meines Geistes. Und daher „bewege alles in der Welt und richte aus, was du vermagst, gieb dich hin dem Gefühl deiner angeborenen Schranken, bearbeite jedes Mittel der geistigen Gemeinschaft, stelle dar dein Eigentümliches und zeichne mit deinem Gepräge alles, was dich umgiebt, arbeite an den heiligen Werken der Menschheit, ziehe an die befreundeten Geister; aber immer schaue in dich selbst, wisse, was du thust, und erkenne deines Handelns Maß und Gestalt."

Ich gehe absichtlich an einer Schrift nicht vorüber, die manchem Verehrer Schleiermachers Verdruß bereitet hat, manchem Gegner aber ein willkommenes und bequemes Mittel gewesen ist, die Reinheit seines Charakters in Zweifel zu ziehen. Kann ich anderes meinen, als die berüchtigten vertrauten Briefe über die berüchtigte Lucinde von Schlegel? Ich möchte diese wenigen Seiten keinesfalls missen. Sie behandeln eine Frage, die, wir mögen uns drehen und winden, so viel wir wollen, in einer bestimmten Lebensepoche mit unabweisbarer Zudringlichkeit sich immer wieder in unsere Gedanken einnistet. Es mag ja nicht jeder Ort und jedes Ohr dafür geschaffen sein, nun auch die Auseinandersetzungen darüber zu vernehmen; aber ist das ein Grund für den freimütigen Denker, ebenfalls an dieser Frage mit zaghafter Scheu vorüberzugehen? In dieser Weise sittlichen Problemen auszuweichen, empfand Schleiermachers tiefes Gefühl als Unwahrhaftigkeit; und wie er es des Menschen für unwürdig hielt, um den Drangsalen und Leiden zu entgehen, das dadurch allein erreichbare Gut aufzugeben, so galt es ihm als eine verächtliche Flucht des Geistes, wenn er auf Klarheit und Wahrheit verzichtete, um zaghaften Gemütern nur gar keinen Anstoß zu geben.

Es ist ein herrliches Wort Schillers, das ich seiner Charakteristik des Genies entnehme, wie er sie mit sicheren Strichen in seiner Abhandlung über naive und sentimentalische Dichtung entworfen hat: „Das Genie ist schamhaft, weil die Natur dieses immer ist; aber es ist nicht decent, weil nur die Verderbnis decent ist." Wenn auf irgend einen, paßt dieses Wort auf Schleiermacher, gerade angesichts jener Schrift, die freilich all dem, was Decenz heißt, kühnlich ins Angesicht lacht. Aber doch, mit welchem Ernste werden die Fragen über das Sinnliche in der Liebe, über die Schamhaftigkeit behandelt! Mit welcher ruhigen Sachlichkeit und virtuosen Analyse werden die Gefühle zerfasert, werden die natürlichen Triebe bis in ihre geheimsten Schlupfwinkel verfolgt! Nicht eher ruht der rastlose Wahrheitsmut, als bis er sich auch über die letzten Gründe Klarheit verschafft hat. Der ehren-

werte Twesten, der in einer geistvollen Skizze zu Schleiermachers Ethik auch diese Schrift, und zwar im Verhältnis zu den übrigen, auffallend wortreich gewürdigt hat, gebraucht das treffende Gleichnis vom Physiologen, dem man etwa eine Abhandlung über die Zeugung als Zeichen der Lüsternheit auslegen wollte. „Auch sollte man denken, fährt er dann fort, daß der den Briefen beigegebene ‚Versuch über die Schamhaftigkeit' hätte hinreichen müssen, solche Auslegung fern zu halten und dem Anstoße der Urteilsfähigen zuvorzukommen, wenn nicht die Empfänglichkeit für scharf- und freisinnige Erörterung schwieriger sittlicher Begriffe, von der jener Aufsatz ein Muster darbietet, so viel seltener wäre als die Neigung, nach bloßem Gefühl und Vorurteil zu entscheiden, auch wo eben die Reinheit und Richtigkeit desselben in Frage gestellt wird." Wir handeln entschieden im Einverständnis mit Schleiermacher, wenn wir auch die milde Auffassung, die in diesem Buche nur eine Verirrung des großen Menschen und Theologen sehen wollte, energisch zurückweisen. Nach alledem, was wir bisher von ihm vernommen haben, ist nicht wahrscheinlich, daß ihn jemals dies Unternehmen des 32jährigen gereut hat. Im System der Ethik hat er dann seine Gedanken über Liebe, Ehe und Freundschaft geradezu anerkannt.

Man spürt der Schrift den Ekel über die im tiefsten Innern verderbte Konvenienz an, die sich mit dem Schein des Tugendstolzes umgiebt und die heuchlerische Maske wahrt, um über die innere Verkommenheit hinwegzutäuschen. Und wenn die anderen scheu und furchtsam an der Sinnlichkeit vorübergehen und den Menschen zum ätherischen Geisteswesen sublimieren möchten; wenn sie in jener ein notwendiges Übel sehen, das man nur aus Ergebung in den Willen Gottes und der Natur wegen erdulden müsse: so beklagt er den verächtlichen Sinn, der sich seiner menschlich-natürlichen Triebe schämt und sich doch von ihnen beherrschen lassen muß. Spöttisch möchte er die, die sich in ihrem Leben des geistigen Bestandteils der Liebe recht vollständig bemächtigt zu haben glauben, fragen, „warum sie sich am Ende in eine ordentliche fruchtbare Ehe retteten und nicht der Konsequenz zu Liebe das Heldenstück begannen, in ihrer sublimen geistigen Gemeinschaft neben einander weg zu leben, ohne an etwas zu denken, wozu sie ihrer Versicherung nach in ihrem Gefühl gar keine Veranlassung finden." Er versteht nicht, weshalb nicht ein Teil des Lebens, der den wichtigsten Anspruch erhebt, der Erörterung unterzogen werden sollte. Wir sehen, es ist nur eine Konsequenz seiner in den Reden geäußerten Ansicht über die Religiosität der Empfin-

dungen, wenn er auch dem Sinnlichen in der Liebe zu seinem Rechte verhilft. Der Schein der Unmoralität, welchen die Ansicht erwecke, daß die Liebe die Fülle der Lebenskraft, die Blüte der Sinnlichkeit sei, kommt nur daher, daß wir sie immer dem intellektuellen, mystischen Bestandteil der Liebe entgegensetzten. Und worin habe dieser Gegensatz seinen letzten Grund? Daß man Geist und Leib nicht in seiner Identität zu erfassen vermöge. In der Aufhebung dieses Gegensatzes, in der wichtigen Einsicht der Zusammengehörigkeit beider Prinzipien, die einer gemeinsamen Quelle entstammen, liegt das Geheimnis des Verständnisses für alle Dinge der Welt. Darin findet auch das Sinnliche in der Liebe als notwendiger Bestandteil desselben seine Erklärung. Eine Überspannung des geistigen Moments gereicht ebenso zum Schaden, wie die Alten die Überkultur des Sinnlichen auf Abwege führte. „Die alte Lust und Freude und die Vermischung des Körpers und des Lebens nicht mehr als das abgesonderte Werk einer eigenen gewaltigen Gottheit, sondern Eines mit dem tiefsten und heiligsten Gefühl, mit der Verschmelzung und Vereinigung der Hälfte der Menschheit zu einem mystischen Ganzen": das ist die wahre Darstellung der Liebe.

Man mag über den Ausgangspunkt dieser Betrachtungen, die Lucinde von Friedrich Schlegel, denken, wie man will, man mag das an einzelnen Stellen der Briefe in Begeisterung ausbrechende Lob über den Roman verwerfen oder gutheißen, aber schwerlich wird man die Lauterkeit der Gesinnung, den sittlichen Ernst des Forschers vermissen und ihm daraus einen Vorwurf machen können, daß er sein Nachdenken einem so schwierigen Gegenstande zuwandte. Im Gegenteile ist nur zu bedauern, daß Schleiermacher seinen früher entworfenen Plan, noch andere sittliche Probleme einer eingehenden Analyse zu unterwerfen, nicht vollzogen hat. Nicht gänzlich entschädigen uns dafür die in seine Predigten freilich zahlreich eingestreuten Betrachtungen ethischer Art. Unmöglich konnte eine so geartete Natur auf der Kanzel diesen Fragen aus dem Wege gehen. Bedauerte er in der Vorrede zur ersten Sammlung seiner Predigten doch, nicht das ganze Bändchen der Bestreitung solcher religiösen und moralischen Vorurteile gewidmet zu haben, über die man sich selten oder seiner Meinung nach nicht auf die rechte Art von der Kanzel verbreitete. Es gab für ihn nichts Wichtigeres, als unbekümmert um die Meinung der Menge die sittlichen Anschauungen auf ihren wahren Wert und Ursprung hin zu untersuchen. Gerade dieser unverzagte Wahrheitsmut verlieh Schleiermacher die innere Festigkeit

und imposante Sicherheit, die seine Größe bezeichnet. Sie erklärt uns die beispiellose Macht über die Geister, mit denen er in Berührung trat. Und doch bleibt ein Rest des Verständnisses. Jeder Versuch einer Charakteristik einer so machtvollen Persönlichkeit bleibt doch immer nur Schatten; das tiefste Geheimnis persönlichen Wesens bietet dem analysierenden Begriffe Trotz. —

Von solchen Menschen wie Schleiermacher geht ein Hauch des Ewigen aus. So lange Menschen leben und Menschenschicksale ein Herz in seinem tiefsten Innern bewegen werden, so lange eigenes Weh eine menschliche Seele durchzittert, wird man nicht gleichgültig vorübergehen können an einem so tief bewegten Dasein wie Schleiermachers. Die Ideale jener Epoche sind freilich verklungen. Unsere zerrissene, in zersplitterte Einseitigkeit sich auflösende Zeit vermag dem hohen, von antiker Weihe verklärten Menschheitsideale jener Tage kein Verständnis mehr entgegen zu bringen. Die Idee des schönen Menschentums zieht sich scheu zurück vor dem die Zeit beseelenden Drange nach eigentümlicher, charakteristischer Ausprägung, welche eine künstlich erhaltene Tradition nur mühsam in ihrem Fortschritte aufzuhalten sucht. Ein gewaltiger Realitätssinn in Kunst und Litteratur wirft die ästhetischen Gesetze der edlen Einfalt und stillen Größe ohne Bedenken über den Haufen. Immer deutlicher wird man sich der Grundverschiedenheit im Empfinden von der klassischen Epoche des 19. Jahrhunderts bewußt. Und dennoch enthält eine Gestalt wie Schleiermacher auch für unsere Zeit etwas Vorbildliches. Mögen die Ziele seines Ringens und Kämpfens nicht mehr die unseren sein, darin, wie er sie verfolgt, in unaufhörlichem Streben erkämpft, mit unbestechlichem Wahrheitssinne sich ihnen genähert hat, bleibt er uns und allen Zeiten ein Vorbild. Kann ein Mensch uns einen besseren Beweis seiner Größe geben, als dadurch, daß uns sein Leben im Handeln und Empfinden eine bewunderungswürdige Übereinstimmung zeigt? Und giebt es einen Moment in Schleiermachers Dasein, wo uns nur ein leiser Zweifel über die Aufrichtigkeit seines Thuns kommen könnte? Er hatte den Mut zu sein, was er war. In diesem Sinne müssen wir sein Bild festhalten; da können wir unendlich von ihm lernen. A. Heubaum.

Sören Kierkegaards Angriff auf die Christenheit.

Unter diesem Titel erscheinen dieser Tage, übersetzt von A. Dorner und mir und mit einer kurzen Einleitung von mir versehen, die letzten, „agitatorischen" Schriften Kierkegaards, aus den Jahren 1851—1855, nebst einigen nachgelassenen Schriften und Aufsätzen.*) Da dieses Buch sich schwerlich großer Gunst von Seiten der Rezensenten erfreuen wird, so kann ich mir nicht versagen, wenigstens die Leser der „Wahrheit" in der Weise darauf hinzuweisen, wie es dem Sinne der Herausgeber entspricht. Ich glaube auch meinem Pflegekind, so sehr es mir ans Herz gewachsen ist, so objektiv gegenüberzustehen, daß ich es wohl selbst vorstellen, ja rühmen darf.

Kierkegaard schrieb diese Schriften wie alles, was er veröffentlichte, „für jenen Einzelnen, den er mit Freude und Dank s e i n e n Leser nennt." Darin liegt nach seinem Sinne, daß er nur von dem wirklich verstanden werden kann, der mit der Sorge um sein Selbst so beschäftigt ist, daß er überall zunächst Nahrung und Arznei f ü r s i c h sucht. Bei vielen Schriften Kierkegaards, und auch bei einigen der hier mitgeteilten, tritt das so stark hervor, daß es nur mit Gewalt verkannt werden kann. Dagegen darf es bei der Hauptmasse des hier Gebotenen (S. 89–366 und 593—614) wohl hervorgehoben werden, daß der Schriftsteller für jenen Einzelnen geschrieben hat, der an sich denkt und für sich sorgt. Denn mancher dieser Aufsätze erregt den Anschein, als ob er nur Kirche und Geistlichkeit in den Augen des Lesers heruntersetzen wolle. Und doch ist das nur Schein. Wer Ohren hat zu hören, wird auch aus den schärfsten, scheinbar giftigsten Worten heraushören, daß es doch nicht „die Freude an der Ungerechtigkeit" ist, die den Redner beseelt, daß er auch nicht etwa bloß einer berechtigten moralischen Entrüstung den Zügel schießen läßt. Namentlich die merkwürdige achte Nummer des „Augenblicks" kann darüber keinen Zweifel lassen: Kierkegaard ist gar nicht gesonnen, sich mit dem Leser über die Mängel der Kirche zu unterhalten, sondern wendet sich gegen diesen selbst: „Du bist der Mann; du bist verloren, wenn dein Leben nicht einen Inhalt bekommt, dessen du ewig gedenken kannst." Nur bei sehr flüchtigem

*) Sören Kierkegaards Angriff auf die Christenheit. Von A. Dorner und Chr. Schrempf. XXIV und 622 S. 8°. In 2 Teile broschiert. Fr. Frommanns Verlag-Stuttgart. Preis 8 ℳ 50 ₰.

Lesen können diese Anklagen gegen Kirche und Geistlichkeit, auch die herbsten, in die selbstgerechte Stimmung versetzen: „Ich danke dir, Gott, daß ich nicht bin wie diese Pharisäer.“ Jedenfalls hat erst der den rechten, von Kierkegaard selbst beabsichtigten Eindruck, der dessen Angriff auf die Christenheit als Angriff auf sein Christentum, überhaupt: auf sich empfindet. Ihm wird das Buch auch nicht schaden, was sonst leicht genug geschehen könnte.

Diese Schriften enthalten nun, so viel ich von der Sache verstehe, den umfassendsten, durchdachtesten, gewaltigsten Angriff, der je auf die Christenheit unternommen worden ist. Ich wage dieses Urteil deshalb auszusprechen, weil er sein Pathos, seinen Nachdruck von Jesus selbst entlehnt. Kierkegaard fühlt sich dazu berufen und erzogen, es als Jesu eigenes Urteil über „offizielles Christentum“ auszusprechen, daß es ein „Christentumsspiel“ ist; daß man damit Gott nur für Narren hält; daß man durch diesen komödienhaften Gottesdienst sich der Heuchelei und Gotteslästerung schuldig macht. Und das sagt er nicht nur so trocken, objektiv hin; sondern mit immer neuen Wendungen des ätzendsten Spottes, mit dem ganzen Aufwand seiner großen schriftstellerischen Kraft sucht er dem Leser dieses Christentum zu entleiden, zu verekeln. Dabei scheut er keine persönliche Anzüglichkeit, läßt keine Rücksicht der Pietät gelten, fürchtet kein Ärgernis: denn er will der Christenheit das „Spiel“ verderben, will der Gemütlichkeit ein Ende machen, will verletzen. Ich vermute, daß er, seinen eigenen Kredit aufs Spiel setzend, mit Bewußtsein auch das nicht vermied, den Gegner zu karikieren: durch die Übertreibung sollte es sinnenfälliger hervortreten, daß unser Christentum eine Verzerrung des ersten Christentums ist. Es ist leicht zu sehen, daß ein solches Auftreten selbst fast notwendig den Eindruck eines frevelhaften Spiels mit dem Heiligen machen mußte. Kierkegaard aber glaubte seiner Sache vor Gott sicher zu sein. „Ich weiß wohl, es hat Religionsspötter gegeben. Ja, was hätten sie nicht dafür gegeben, zu vermögen, was ich vermag; aber es glückte ihnen nicht, denn Gott war nicht mit ihnen. Anders bei mir ... Mit mir ist der Allmächtige; und er weiß am besten, wie man schlagen muß, daß es empfunden wird, daß das Gelächter, unter Furcht und Zittern hervorgelockt, die Geißel sein muß. Dazu werde ich gebraucht.“ (S. 320 f.) —

Je länger man sich mit diesem Angriff auf die Christenheit beschäftigt, desto mehr zieht der Angreifer selbst die Aufmerksamkeit auf sich. Es ist wohl eines der interessantesten Probleme der Psy-

chologie, wie dieser Mann dazu kam, das durchaus ernst gemeinte Eingeständnis, daß er selbst nicht zum Christen tauge, zum Anlauf zu nehmen, um der Christenheit das Todesurteil zu sprechen. Aber dieses psychologische Problem „Kierkegaard“ wird uns unter der Hand zum bedeutsamsten sittlichen und religiösen Rätsel. Ich will unter dem vielen, was hier zu nennen wäre, nur den Punkt hervorheben, der mir am auffälligsten ist. Kierkegaard redet in einer nachgelassenen Schrift (S. 427 ff.) von dem „Anteil der Vorsehung an seiner Schriftstellerei“. Das ist sein barer Ernst. Und obwohl dabei Dinge hereinspielen, die uns leicht phantastisch erscheinen möchten (z. B. S. 428 ff.), so ist doch der Grundgedanke sehr einfach und nüchtern: „Also, meine ganze schriftstellerische Wirksamkeit bewegt sich darum, wie man in der Christenheit Christ wird; und daß ich, der Schriftsteller, selbst, und zwar von Anfang an mit dem Bewußtsein davon, in der beschriebenen Weise [dafür] auferzogen wurde: das ist der Ausdruck für den Anteil, den die Vorsehung an meiner schriftstellerischen Wirksamkeit gehabt hat.“ In dem Glauben an seine Sendung, dessen Spuren bis in seine Studentenzeit zurückreichen, beruht Kierkegaards großartige, ja gewissermaßen fürchterliche Energie. Sein Glaube ist um so befremdender, als Kierkegaard hauptsächlich Meister der Reflexion und gewiegter Skeptiker war. Zudem hat der Gott Kierkegaards, obwohl auch Gott der Liebe, mit dem lieben, guten Vater der Christenheit nichts zu schaffen. Sein Gott ist aus Liebe grausam, und doch so hohe Liebe, daß ihm Kierkegaard gerade für seine Härte nicht genug danken zu können glaubt. Dies und noch manches andere macht mir Kierkegaard zu einem der Menschen, die mir für die Frage nach dem Dasein Gottes von Bedeutung sind. Ich bin nur zu geneigt, den Gottesglauben für einen sogar sehr durchsichtigen Wahn zu halten. Die „Christenheit“ kann mich in diesem Zweifel fast nur bestärken. Dagegen giebt es ein paar Menschen, gegen die ich ihn nicht zu äußern wagte, weil für sie Gott in dem Grade und der Weise Realität ist und sie dadurch so sehr an Realität gewinnen, daß es mir naseweis vorkommen würde, ihnen mit Zweifeln zu begegnen. Kann ich ihnen nicht glauben, so muß ich doch vor ihnen schweigen. Von ihnen ist Kierkegaard derjenige, der mir zeitlich und psychologisch am nächsten steht, und insofern der bedeutsamste. Und das ist wenigstens mir das Wesentlichste an ihm.

Doch hat dieser merkwürdige Mann endlich auch merkwürdige und, wie mir dünkt, immer so oder so lehrreiche Gedanken. Er ist ein feiner, bisweilen vielleicht zu feiner Psychologe. Er versteht sich

namentlich auf die „Selbsttäuschung", auf den Betrug der Sinne und der Sünde. Und er giebt die besten, nur leider der Natur der Sache nach selten angenehme Ratschläge, sich vor sich selbst in acht zu nehmen. Er wirft endlich m. E. die hellsten Schlaglichter auf die Entwicklung der Christenheit und die Aufgaben der Gegenwart; nicht wenige seiner Worte scheinen mir für unsere Tage so gut zu passen, wie sie es kaum für ihre Zeit konnten. Was er z. B. über das Regieren und Reformieren sagt, bildet wenigstens für mich den besten Schlüssel zum Verständnis unserer gegenwärtigen sittlichen Entwicklung und Aufgabe.

Nur freilich wollen alle diese Schätze erst gehoben sein. Bisweilen macht schon das bloße Verständnis der Worte Mühe; auch die Übersetzer waren dessen nicht immer ganz sicher, ob sie den Sinn getroffen haben. Aber auch, wo der direkte Wortsinn klar ist, macht die Anwendung die größten Schwierigkeiten. Gar vieles muß erst umgedeutet werden; das letzte Wort, das Kierkegaard sagte, ist nur ein energisches Nein zur Gegenwart; und das Ja, das er für die Zukunft vielleicht im Sinne hatte, müssen wir uns selbst hinzudenken. Dabei will ich ganz übergehen, daß uns als Fremden und Nachgeborenen, die mit den zeitgenössischen Verhältnissen unmöglich vertraut sein können, manche Anspielung in dem Buch ein halbes oder ganzes Rätsel bleiben wird. Kierkegaard ist und bleibt, so glänzend klar er im einzelnen schreiben kann, schwere Lektüre. Ich kann mir nicht vorstellen, daß jemand die hier dargebotenen Dinge aufs erstemal richtig auffassen könnte; wer nicht bloß durch eigenes Denken, sondern auch durch eigenes Erleben gut vorbereitet ist, wird das Beste doch erst bei dem zweiten oder dritten Lesen finden. Fertig werden kann man mit manchem überhaupt nicht, weil Kierkegaard auf die höchsten Probleme des Lebens hindrängt und sich der Sünde fürchten würde, sie leichter erscheinen zu lassen, als sie sind.

Wer darin eine Empfehlung sieht, möge sich mit den hier vorgelegten Schriften bekannt machen. Wer gerne schnell liest und, wenn er das Buch zuklappt, auch damit fertig sein will, wird besser die Hand davon lassen. Noch viel mehr natürlich, wer schon so fertig ist, daß es für ihn Rätsel überhaupt nicht mehr giebt. Dagegen glaube ich dem lernbegierigen, geduldigen Leser, der weiß, daß alles wahre Lesen ein Übersetzen ist, das auch in ein Erraten übergehen kann, reichen Gewinn versprechen zu dürfen. Chr. Schrempf.



Werde ein Schwätzer — und sieh: alle Schwierigkeiten verschwinden!*)

Wäre meine Meinung, mit diesem Rat das Geschlecht darüber zu belehren, was es künftig zu thun hat, so müßte ich mir freilich vorwerfen lassen, daß ich unendlich zu spät komme. Denn eben hierin ist nun schon Jahrhunderte lang mit entschiedenem Glück und siegreichem Fortgang praktiziert worden.

Während jede höhere Lebensauffassung (sogar schon im besseren Heidentum, vom Christentum ganz zu schweigen) die Sache so ansieht, daß der Mensch die Aufgabe hat, nach Gemeinschaft mit der Gottheit zu streben, und daß dies Streben das Leben schwierig und um so schwieriger macht, je ernster, entschiedener und angestrengter das Streben wird: ist im Lauf der Zeiten das Menschengeschlecht auf andere Gedanken über die Bedeutung und Aufgabe des Lebens gekommen. In seiner natürlichen Klugheit hat das Menschengeschlecht dem Dasein sein Geheimnis abgelauscht; es ist dahintergekommen, daß man sich das Leben leicht, bequem machen kann, wenn man es so haben will (und so will man es haben). Man darf nur den Wert seiner selbst, den Wert des Menschen mehr und mehr heruntersetzen: so wird das Leben leichter und leichter. Werde ein Schwätzer — und sieh, alle Schwierigkeiten verschwinden!

Einst war dem „Weibe“ ihr Gefühl ihr eigenes Selbst. Ein Leid genügte, um ihr Leben für das ganze Leben abzuschließen; es durfte nur der Geliebte sterben oder ihr untreu werden, so verstand sie es als ihre Aufgabe, für dieses Leben verloren zu sein, und das giebt ja, konsequent durchgeführt, lange, lange innere Kämpfe und Anfechtungen, veranlaßt manchen schmerzlichen Zusammenstoß mit der Umgebung, kurz, es macht das Leben schwer. Und darum, wozu alle diese Schwierigkeiten? Sei eine Schwatzbase — und sieh, alle Schwierigkeiten verschwinden! Der Tod oder die Untreue des Geliebten wird dann höchstens eine kleine Pause, wie man etwa auf einem Ball auch einmal über einen Tanz sitzen bleibt; eine halbe Stunde darauf tanzst du mit einem neuen Kavalier — es wäre ja auch langweilig, die ganze Nacht mit einem Kavalier zu tanzen; und was die Ewigkeit betrifft, so ist es ja ganz zweckmäßig, wenn man weiß, daß dort mehrere Kavaliere auf einen warten. Siehst du: alle Schwierigkeiten verschwinden; das Leben wird vergnüglich,

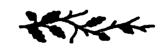
*) Aus „S. Kierkegaards Angriff auf die Christenheit“, S. 359—361.

aufgeräumt, munter, leicht; kurz, wir leben in einer herrlichen Welt, wenn man sich nur recht in sie zu finden weiß — indem man in Geschwätz aufgeht.

Einst war dem „Manne“ sein Charakter das eigene teure Selbst. Man hatte Grundsätze, Grundsätze, die man um keinen Preis verleugnete oder aufgab; ja man ließ lieber sein Leben, setzte sich lieber das ganze Leben hindurch jeder Mißhandlung aus, als daß man das Mindeste an seinen Grundsätzen geopfert hätte. Denn man verstand, auch die geringste Abschwächung seiner Grundsätze heiße sie aufgeben, und in ihnen sich selbst aufgeben. Hiedurch wurde das Leben natürlich eitel Schwierigkeit. Und deshalb, wozu alle diese Schwierigkeiten? Werde ein Schwätzer — und sieh, alle Schwierigkeiten verschwinden! Werde ein Schwätzer, habe heute eine Anschauung, morgen eine andere, dann wieder die von vorgestern, und am Freitag wieder eine neue; werde ein Schwätzer, vervielfältige dich, parzelliere dein Selbst aus, habe die eine Anschauung anonym, eine andere mit Namen, die eine mündlich, eine weitere schriftlich, die eine als Beamter, die andere als Privatmann, die eine als Mann deiner Frau, die andere im Klub — und sieh, alle Schwierigkeiten verschwinden; sieh (während alle Charaktermenschen, und je mehr sie es waren, um so gründlicher, es erfuhren und bezeugten, daß diese Welt mittelmäßig, elend, jämmerlich, verderbt, schlecht ist, nur auf Spitzbuben und Schwätzer berechnet), sieh, du findest nun, daß diese Welt ganz herrlich ist, ganz wie berechnet auf dich!

Einst galt es dem „Menschen“ sein eigenes Selbst, daß er eine unendliche Vorstellung davon hatte, Christ zu sein, da es ihm ein Ernst war, abzusterben, sich selbst zu hassen, für die Lehre zu leiden; und da fand er das Leben so schwierig, ja so qualvoll, daß selbst die Abgehärtetsten unter diesen Schwierigkeiten fast erlagen, wie ein Wurm sich krümmten, und selbst die Demütigsten dem Verzweifeln nahe kamen. Und darum, wozu alle diese Schwierigkeiten? Werde ein Schwätzer — und sieh, alle Schwierigkeiten verschwinden! Werde ein Schwätzer, und werde dann entweder selbst Pfarrer, Dekan, Bischof, der — in Kraft eines heiligen Eides auf das Neue Testament — einmal in der Woche ³/₄ Stunden lang etwas Erhabenes herausschwatzt, im übrigen aber allem Höheren guten Tag sagt, oder sei selbst Laie, der ³/₄ Stunden lang von dem Erhabenen, das der Prediger ³/₄ Stunden lang salbadert, sich erheben läßt, im übrigen aber allem Höheren guten Tag sagt: und sieh, alle Schwierigkeiten verschwinden! Fälsche so im tiefsten Grunde die göttliche oder christ-

liche Lebensanschauung, erkenne den rechten, den gottgefälligen Weg daran, daß er (ganz gegen das Wort Gottes!) leicht ist — und sieh, alle Schwierigkeiten verschwinden; diese Welt wird ganz herrlich und mit jedem Jahrhundert dieser herrlichen Lebensweise immer herrlicher und behaglicher und leichter! Und geniere dich gar nicht, glaube mir, du brauchst dich vor niemanden zu schämen; die ganze Kompanie ist von derselben Bonität, darum wartet deiner die Lobrede, die Lobrede auf deine Klugheit, die Lobrede aus dem Munde der Andern, die mit ihrer Lobrede auf dich — wie klug berechnet! — sich selbst die Lobrede halten und dich daher nur dann verdammen würden, wenn du nicht wärest — wie die Andern.



Neue Bücher.

Italienische Erzählungen. Von Isolde Kurz. Stuttgart, G. J. Göschen'sche Verlagshandlung. 1895. 300 S. 8°. Geh. 4 Mk.; in feinem Originalband 5 Mk. 50 Pf.

Von den vielen Frauen, die sich zur Dichtkunst berufen wähnen, gehört Isolde Kurz zu den wenigen, die wirklich auserwählt sind. Das hat sie wiederum durch das in diesen Tagen erschienene Bändchen „Italienische Erzählungen“ glänzend bewiesen. Es sind 6 Nummern, teils ausgeführte Novellen, teils Skizzen. Alle spielen im Italien der Gegenwart. Aber die italienische Landschaft ist nicht etwa bloß, wie meist in solchen Fällen, dekorativer Hintergrund, vielmehr sind diese Dichtungen unmittelbar aus dem Boden herausgewachsen, auf dem sich ihre Handlungen begeben. Kraft und Selbständigkeit des Denkens, tiefes Eindringen in die Geheimnisse des Menschenlebens und der Menschenseele zeichnen die Italienischen Erzählungen aus. Die Lektüre, des letzten, „Ein Rätsel“ betitelten Stücks ist freilich allen, welche ihrer Nerven nicht völlig sicher sind, zu widerraten. Doch auch da, wo man nicht mit ganzem Herzen der Dichterin folgen kann, muß man die Reife ihres Könnens anstaunen. Die Darstellung ist überall abgeklärt, die Sprache charaktervoll. Die beiden Perlen der Sammlung sind „Pensa“, eine im besten realistischen Stil meisterhaft durchgeführte und erschütternd wirkende Novelle aus dem italienischen Volksleben, und „Mittagsgespenst“, eine geisterhafte Szene aus dem altertümlichen St. Gimignano, worin die gewaltige Phantasie der Dichterin zu wahrhaft erhabenem Fluge emporsteigt. R. Kr.

Kleine Schriften von Franz Kern. I. Band: Zu deutschen Dichtern [Angelus Silesius, Schiller, Rückert, Chamisso, Eichendorff, Uhland, Platen, Lenau, Arndt, L. Giesebrecht, F. Dahn]. Berlin, 1895, Nicolaische Verlagsbuchhandlung; 265 S. 3 Mk.

Die kleinen Schriften des 1894 verstorbenen Gymnasialdirektors Franz Kern gehören zu den nicht eben häufigen Büchern, die immer ein doppeltes Interesse einflößen, indem sie nicht nur über wichtige Gegenstände eingehend und doch gefällig belehren, sondern zugleich auch

die anziehende Persönlichkeit des Schriftstellers wiederspiegeln. Fr. Kern wird in der vorausgeschickten Skizze seines Lebens eine „Leidenschaft für stille Freude“ nachgerühmt, zugleich erfährt man dort über seine gründliche Beschäftigung mit den Klassikern namentlich griechischer und deutscher Litteratur. Beides tritt in seinen Studien allenthalben höchst deutlich und anmutend zu Tage. Mit freudigem Verständnis, aber stets maßvoller Bewunderung und in einer durchaus vornehmen Sprache macht er uns mit seinen Lieblingen bekannt, den Dichtern der stillen, abgeklärten Freude, des schönen Gleichmaßes im Genießen und Handeln, der sinnigen Lebensbetrachtung und ernsten Lebensweisheit. Auch kühnere Flüge in das Gebiet einer phantastischen Mystik kann er an ihnen entschuldigen, sofern der Schwerpunkt ihres Lebens und Dichtens innerhalb der Grenzen des richtigen Maßes bleibt. — Wo er aber auf tiefe, unaufgelöste Disharmonien stößt, kommt uns die Furcht, daß seine Lebensbetrachtung doch nicht ausreicht. Sein Schlußwort über Lenau ist für Kern ebenso charakteristisch wie für den unglücklichen Dichter: „Ich habe mir nicht verhehlt, daß das Bild einer lachenden, sonnenbeglänzten Landschaft ein Anblick ist, der allen wohlthut. Das habe ich Ihnen nicht geboten. Gewiß hat aber auch das schauerlich zerrissene Felsthal, durchwühlt vom verheerenden Gebirgswasser, seinen eigenen Reiz und seine eigentümliche Schönheit.“ — Die „Frechheit“ unserer jüngst-deutschen Realisten ist ihm natürlich höchst unsympathisch, ohne daß sie ihn doch aus seiner vornehmen Ruhe bringen könnte. — Wir sind ihm durch die ganze Schrift gerne gefolgt, haben ihn aber doch mit dem Gedanken verlassen, daß die stille Freude etwas sehr Schönes ist, wenn man sie hat, daß wir aber gegen den wilden Schmerz kräftigere Arznei brauchen, als diese sinnige Lebensbetrachtung sie uns bietet. S.

Die soziale Lage der Frau. Vortrag, gehalten auf dem 6. Evangelisch-sozialen Kongresse zu Erfurt am 6. Juni 1895 von Elisabeth Gnauck-Kühne. Berlin 1895. Verlag von Otto Liebmann. 34 S.; 50 Pf.

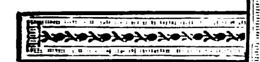
„Das erste Wort aus Frauenmunde“ an die Freunde der evangelisch-sozialen Bewegung! Die Verfasserin, die auf dem Kongreß vor einer fast feierlich gestimmten Versammlung zu dem Eindruck gedankenklarer und gemütererfüllter Rede noch das Schwergewicht seelischer Ruhe und reiner Weiblichkeit zu fügen verstand, bietet ihren Vortrag, um einiges erweitert, der Öffentlichkeit dar. — Die Frauenbewegung ist ihr der notwendige Gesundungsprozeß des sozialen Körpers, der an dem Arbeitsüberfluß bei den „Proletarierinnen“ und dem Pflichtenmangel bei den Frauen höherer Stände krankt. Die Heilung muß von dem Grundsatz ausgehen: als Arbeitsgebiete gebühren der Frau alle diejenigen, die sich an ihren natürlichen Beruf, Hüterin des Hauses, Leiterin der Hauswirtschaft, Pflegerin des Kindes zu sein, im Umkreise des sozialen Lebens angliedern. — Besonderen Dank verdient unter den Erweiterungen des ursprünglichen Vortrags die feine geschichtliche Begründung des Satzes: die Familienwirtschaft in ihrer reinen Form war das goldene Zeitalter des weiblichen Geschlechtes (S. 5 ff.). L.

Briefkasten.

„F. Robert“. Bitte um gefl. Angabe Ihrer Adresse. Sie ist uns verloren gegangen.
D. V.

Herausgegeben unter verantwortlicher Redaktion von Lic. Chr. Schrempf in Cannstatt.
Die für die Wahrheit bestimmten Aufsätze und Briefe wolle man an den Verleger persönlich richten (E. Hauff, Firma: Fr. Frommanns Verlag in Stuttgart).

Nr. 53.
Fünfter Band Nr. 5.



Die Wahrheit.

Halbmonatschrift zur Vertiefung in die Fragen und Aufgaben des Menschenlebens.

Herausgegeben
von
Christoph Schrempf.

Inhalt:

Erscheint halbmonatlich.

Preis vierteljährlich Mk. 1.80, das einzelne Heft 40 Pf.



Stuttgart.
Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff).
1895.



Friedrich Nietzsche.

I.

Die Schriften und die Persönlichkeit.

Zu Beginn des Jahres 1872 erschien ein kleines Buch, dessen Titel wie ein Rätsel lautete und die Aufmerksamkeit spannte: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik. Sein Verfasser, ein klassischer Philologe, war außerhalb eines Kreises von Fachgenossen noch unbekannt. Ein Blick in die lebhaft redende Schrift —, und man konnte glauben, nur den seltsamen Versuch vor sich zu haben, das Kunstwerk der Zukunft, wie man das Musikdrama Wagners damals noch nannte, weit in die Vergangenheit zurück zu datieren, in die Zeit, da die griechische Tragödie blühte. Richard Wagner — und Äschylos! — Ein Jahr darauf ging von dem nämlichen Autor als „erstes Stück unzeitgemäßer Betrachtungen" eine Streitschrift aus gegen ein heute verschollenes Buch und einen noch heute unvergessenen großen Kritiker. Sie hieß: David Strauß, der Bekenner und Schriftsteller, und sollte später kürzer und wirksamer heißen: David Strauß und andere Philister.

Schlagfertig in ihren Ausfällen, voll Witz und Laune im Ausdruck von Scherz, Ironie und Hohn, zählt diese Schrift zu den besten Erzeugnissen unserer polemischen Litteratur. Einzelne ihrer Sätze, die wie Epigramme treffen, sind von Lessing'schem Geiste, und es erhöht die Komik ihrer Wirkung, daß sie ihre Spitze gegen einen Schriftsteller richten, den man eben selbst mit Lessing vergleichen hörte. Der heftige Ton aber, der hie und da angeschlagen wird, mag bei dem Jünger Schopenhauers durch die flache, sophistische Art zu erklären

sein, in der sich Strauß gegen den Pessimismus des Meisters vergriffen hatte.

Nur wenige Leser werden sogleich den Zusammenhang der beiden Schriften bemerkt haben. Der vornehmen, tragischen Kultur des künstlerischen Genius, von der in der „Geburt der Tragödie“ mit vieler Schwärmerei und in prophetischem Tone die Rede ist, wird in der Schrift gegen Strauß als ihr Gegensatz und größtes Hindernis die Kultur auf der Niederung des „Bildungsphilisters“ gegenübergestellt; und der Kampf, den die erste Schrift gegen Sokrates führt, den sie allerdings mißverständlich als den Urheber und Typus jeder kunstfeindlichen Sinnesart angreift, findet in der zweiten ihr lustiges Nachspiel in der Verspottung eines modernen Wortführers jener vermeintlich sokratischen, platt optimistischen Denkart.

Die Schrift gegen Strauß erweckte ein heftiges Für und Wider. Seit der Zeit fing der Name Friedrich Nietzsche an, genannt zu werden.

In rascher Folge erschienen bis 1876 drei weitere Stücke „unzeitgemäße Betrachtungen“: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (oder in später beabsichtigter Überschrift: „Wir Historiker. Zur Krankheitsgeschichte der modernen Seele“.) Schopenhauer als Erzieher, Richard Wagner in Bayreuth. — Ein junger feuriger Geist naht sich als Hoffender dieser modernen Welt. Von ihrer Kunst, ihrer Philosophie eignet er sich das seiner innersten Natur Gemäße auf seine Weise an, indem er es umbildet. Noch ist sein Vertrauen in die geistigen Führer, die er sich erwählt, unbedingt; er ist geneigt, ihr Werk, an dem er seine Kräfte wachsen fühlt, aus Dankbarkeit zu überschätzen. Im Drange, sich mitzuteilen und Gleichgesinnte zu werben, strebt er nach augenblicklicher, stürmischer Wirkung; daher der erregte Ton seiner Rede. Das Recht der Jugend, die Welt von sich aus neu zu beginnen, nimmt er in vollem Umfange für sich in Anspruch. In der Abhandlung über die Historie, der wertvollsten der „unzeitgemäßen Betrachtungen“, kämpft er gegen das Übermaß von Geschichte in der Erziehung des modernen Menschen — hauptsächlich auch aus dem Grunde, weil dadurch das lähmende Gefühl erzeugt werde, nur Epigone zu sein. Er sieht durch jenes Übermaß die Persönlichkeit geschwächt, die plastische Kraft des Lebens angegriffen werden. Gegen diese historische Krankheit der Zeit empfiehlt er als Heilmittel das „Unhistorische“ —, „die Kunst und Kraft vergessen zu können,“ und vor allem das „Überhistorische“. So nennt er Kunst und Religion als die Mächte, die dem Dasein

den Charakter des Ewigen verleihen. Kein Zweifel, daß diese „über-historische“, die Dinge verewigende Betrachtungsweise in seinem damaligen Urteil am höchsten stand. Noch wird er von Schopenhauer beherrscht und teilt dessen Geringschätzung der Geschichte. Für den Glauben an eine fortschreitende Entwicklung, einen „Weltprozeß“, hat er daher nur Spott. Und wenn er dagegen erklärt: „das Ziel der Menschheit kann nicht am Ende liegen, sondern nur in ihren höchsten Exemplaren“, so beweist dies, wie frühe ihm schon der Hauptsatz seines aristokratischen Denkens feststand. — Auch für die Wissenschaft und ihre Grenzen zeigt sich sein Blick geschärft. Gegen die Versuche, aus der Geschichte eine reine Wissenschaft, eine Art Naturwissenschaft zu machen — man las zu jener Zeit noch Buckle — fand er das treffende Wort: „So weit es Gesetze in der Geschichte giebt, sind die Gesetze nichts wert und ist die Geschichte nichts wert.“

In Einem aber täuschte sich der streitbare Kämpfer. Selbst gelehrt und Professor, schätzte er den Einfluß von Professorentum und Gelehrsamkeit auf das Leben der Zeit zu hoch, weit höher jedenfalls, als er in Wahrheit zu schätzen ist.

Die Betrachtungen über Schopenhauer und Wagner, bei ihrem Erscheinen nichts weniger als „unzeitgemäß“, versehen es, namentlich die zweite, im Maße der Bewunderung und sind daher für Charakterbilder der dargestellten Persönlichkeiten viel zu subjektiv. Desto mehr kommt dabei der darstellende Autor selbst zu Worte, sein Verlangen nach großen Aufgaben, der Trieb nach höchster geistiger Macht, die Verheißung seiner Zukunft, das Vorgefühl ihrer Gefahren. „Schopenhauer und Wagner — oder, mit Einem Wort, Nietzsche“, so kennzeichnete Nietzsche später selbst den ganz persönlichen Charakter der beiden Schriften.

Wer sich vom Sturm und Drang dieser Erstlingswerke fortreißen ließ oder wohl gar in Gedanken zu der kühnen Schar von Drachentötern und Kultur-Vorkämpfern gesellte, deren Schritte man in der „Geburt der Tragödie“ nahen zu hören meint, sollte eine Enttäuschung erfahren. 1878, nur zwei Jahre nach der letzten „Unzeitgemäßen“ trat eine Sammlung von Aphorismen unter dem Titel Menschliches, Allzumenschliches in die Öffentlichkeit. Sie führte sich selber als „ein Buch für freie Geister“ ein und war dem Gedächtnis Voltaires zu seinem 100jährigen Todestage gewidmet. Schriften in demselben Geiste, ein zweiter Band Menschliches, Allzumenschliches und Der Wanderer und sein Schatten folgten in den nächsten zwei Jahren. Nietzsche schien von sich selber abgefallen

zu sein. Die romantische Künstler-Metaphysik der „Geburt der Tragödie“ und der Wagner-Schrift hat der Aufklärung und dem Positivismus der Wissenschaft Platz gemacht; Sokrates ist an die Stelle des Dionysos getreten. Mit ebenso großer, nur entgegengesetzt gerichteter Einseitigkeit wird jetzt der wissenschaftliche Mensch gefeiert: er soll die „Weiterentwicklung des künstlerischen“ sein; dieser, der Künstler, „an sich schon ein zurückbleibendes Wesen“. Die Künstler, heißt es (im Aphorismus 220 von „Menschliches, Allzumenschliches“) sind „die Verherrlicher der religiösen und philosophischen Irrtümer der Menschheit“. — Mit der Anschauungsweise ist auch die Art der Darstellung eine andere geworden. Der Fluß der Rede, die in den Jugendschriften unaufhaltsam strömt, erscheint wie gehemmt und in Teile zerfallen. Statt des Stromes kleine, bis auf den Grund klare Seen, aus denen lichte Gedanken blicken: Nietzsche schreibt Aphorismen. Nur in einem ist sich der leidenschaftliche Denker treu geblieben. Er hat Sinn nur für das Äußerste, überall muß er ein Äußerstes sagen. Lieber den Untergang der Menschheit, ruft er aus, als den Rückgang der Erkenntnis! Und noch in der „Morgenröte“ wird die Erkenntnis der Wahrheit „das einzige, ungeheuere Ziel“ genannt, dem „kein Opfer, selbst das der Menschheit zu groß ist.“

Noch einmal tritt in Nietzsches Grundanschauungen eine Umwandlung ein. Sie kündet sich, obgleich erst für schärfere Augen sichtbar, schon in der Morgenröte an und kommt in der fröhlichen Wissenschaft (1882) mehr und mehr zum Durchbruch. Als das Hauptwerk der neuen Epoche folgt die merkwürdigste Schrift Nietzsches, das symbolistische Buch: Also sprach Zarathustra, entstanden 1883—1885. Als Nebenwerke reihen sich die Schriften an, die den neuen Standpunkt wissenschaftlich zu begründen und zu verwerten suchen, zunächst die Aphorismen: Jenseits von Gut und Böse und die Abhandlung Zur Genealogie der Moral mit der Unterscheidung zweier moralischer Wertsysteme. Aus dem Mai des Jahres 1888 stammt der Turinerbrief: Der Fall Wagner, voll intimster ästhetischer Winke, ein Kunstwerk der Darstellung. Im September des genannten Jahres unterzeichnete Nietzsche das Vorwort zur Götzendämmerung, seiner „Philosophie in nuce“, die seine freiesten Gedanken resümiert und, wie er scherzend sagt: „radikal bis zum Verbrechen“ ist. Von dem geplanten wissenschaftlichen Hauptwerk, dem „Versuch einer Umwertung aller Werte“ unter dem Titel: Der Wille zur Macht war erst das erste Buch: Der Antichrist vollendet, als die Katastrophe erfolgte, die dem geistigen

Schaffen Nietzsches vorzeitig ein Ziel setzte. Ein anderes „Hauptwerk“, dessen im Falle Wagner und in der Genealogie der Moral Erwähnung geschieht: Zur Physiologie der Ästhetik scheint nicht mehr angefangen worden zu sein. —

Heute ist von den Schriftstellern der ernsten Gattung Nietzsche der gelesenste. Der stolze Wunsch, den er einmal brieflich gegen Brandes äußerte: ein Paar Leser, die man bei sich selbst in Ehren hält, sonst keine Leser — hat sich nicht erfüllt. Wie die Auflagen seiner Werke, mehren sich die Schriften, die von ihm handeln. Eine eifrige Jüngerschar, zumeist Litteraten und Künstler, folgt seinem Namen. Seine Lehren werden zu Glaubenssätzen gemacht; man mißversteht sie und kompromittiert ihn. Der Einfluß seines Stiles auf die Vertreter der „Moderne“ in unserer Litteratur ist unverkennbar. Man sucht ihn nachzuahmen — den Unnachahmlichen, Nicht-nachzuahmenden. Unstreitig ist er der Modephilosoph der Zeit, vielleicht nur eine Mode der Zeit.

Ihn loben wollen, verstößt gegen seinen Sinn: „Ich horchte auf Widerhall und hörte nur Lob“, spricht in seinem Namen der „Enttäuschte“. Mit dem Widerlegen-wollen aber kommt man ihm gegenüber zu spät. Er meint sich, wenn er in „Wanderer und sein Schatten“ (Aphor. 249) sagt: „Dieser Denker braucht niemanden, der ihn widerlegt: er genügt sich dazu selber.“ Und überdies: eine Person widerlegt man nicht, man sucht sie zu verstehen.

Ein leitendes Prinzip der modernen Kunstwissenschaft stellt die Person des Künstlers dem Werke voran. Was der Künstler mitteilt und worauf seine eigentliche Wirkung beruht, ist nicht der Gegenstand seines Werkes allein oder zuerst, sondern er selbst in seinem Werke: seine Auffassung des Gegenstandes, seine Stimmung, die Freude seines Schaffens. Werk und Person sind in jeder echt künstlerischen Schöpfung eins geworden. Dieses Prinzip erleidet auch auf philosophische Gedankensysteme Anwendung, sofern solche Systeme ihrer Entstehung nach Kunstwerken verwandt sind. Es erleidet namentlich Anwendung auf die Gedankenkreise in Nietzsches Schriften.

Nietzsche ist der persönlichste Denker. Aus eigenster Erfahrung hat er das Wort geschöpft, daß jede Philosophie bisher „das Selbstbekenntnis ihres Urhebers war und eine Art ungewollter mémoires“, daß es „an dem Philosophen ganz und gar nichts Unpersönliches giebt.“ Mihi ipsi scripsi! für mich selber schrieb ich es, ruft er aus, sobald er ein Werk vollendet hat. Er selbst sei in seinen Schriften, er selbst ganz und gar — „ego ipsissimus“. Seine

Bücher sollen daher auch keine gewöhnlichen Bücher sein; es sind Erlebnisse, die „erlebtesten“ Bücher, Erlebnisse freilich eines Denkers: Gedanken als Erlebnisse.

Dieser ganz persönliche Charakter seiner Schriften fordert geradezu zu ihrer ästhetisch-künstlerischen Würdigung heraus. Nicht ob, was sie enthalten, wahr ist, zieht zunächst das Interesse auf sich, sondern was für ein Mann daraus redet und wie er aus ihnen redet. Wir genießen die den Gedanken — und was für exotischen, südlichen, seltsamen Gedanken! — sich völlig anschmiegende Form, den Rhythmus der beweglichen Rede, den Klang der fürs Ohr geschriebenen Worte. Aber es wäre doch, um einen Ausdruck Nietzsches zu gebrauchen, ein Zeichen von „Anarchie der Instinkte“, wollten wir, zumal einem Künstler gegenüber, der zugleich Denker ist, über dem ästhetischen Genuß der Form das Interesse am Stoff oder, was hier dasselbe bedeutet, an der Wahrheit der Lehren aus dem Auge verlieren.

Um Nietzsche gerecht zu werden, darf man ihn nicht nach Anschauungen messen, die er selbst bekämpft. Der Maßstab zu seiner Beurteilung ist aus seinen eigenen Werken zu holen; auf seinem eigenen Felde und mit seinen Waffen hat man ihn, wo es nötig ist, zu überwinden. Nichts ist leichter, als seine Ansichten nach Normen und Begriffen der bestehenden Moral zu verdammen, — und nichts überflüssiger. Man schätzt einen „Erfinder neuer Werte“ nicht nach den alten Werten und weiß auch ohne Probe, daß der „Immoralist“, der die herrschende Moral nur als eine biologisch und geschichtlich bedingte Art von Moral gelten läßt, vor dieser nicht bestehen kann. Die Frage ist vielmehr, ob die „Moral“ vor ihm und seinen Angriffen bestehen kann — in allem bestehen, was sie als allgemeingültig und Ausfluß der Vernunft selber behauptet.

Schon in seinen Grundtendenzen ist Nietzsche „ein Kämpfer gegen seine Zeit“. Er ist aristokratisch und radikal — „aristokratischer Radikalismus, das gescheiteste Wort, das ich bisher über mich gelesen habe“ —; die Zeit ist demokratisch und reaktionär; auch ihre Demokratie ist reaktionär. Nietzsche vertritt mit seiner ganzen Lebensanschauung den Individualismus, die Renaissance ist sein goldenes Zeitalter. Die Zeit ist kollektivistisch gesinnt, und über ihren sozialen Aufgaben vergißt sie manchmal an den Grundwert des Individuums zu denken. Und vielleicht ist gerade dies die eigentliche Bestimmung Nietzsches, unserer Zeit eindringlich die Gefahren vorzuhalten, die aus allem blinden Gleichschätzen und Gleichmachen erwachsen und den Typus Mensch zu verkleinern drohen.

Ist Nietzsche ein Philosoph? Aber, was liegt daran, hat er selbst auf diese Frage entgegnet. — Nichts, was uns hier berührt, wenn man unter Philosophie nur eine Wissenschaft versteht gleich einer anderen, eine etwas weniger spezielle Spezialwissenschaft. Alles, worauf es ankommt, versteht man unter ihr die königliche Kunst der Lebensführung, die Weisheitslehre, die dem Leben erst Zwecke setzt, und betrachtet man den Philosophen, wofür ihn Nietzsche schon in der Schopenhauer-Schrift erklärt hat, als den „Gesetzgeber für Maß, Münze und Gewicht der Dinge —, den Richter des Lebens.“ Ein Philosoph in diesem zweiten Sinne hat nicht notwendig ein „System“ —, Sokrates hatte keines. Vielmehr wirkt er durch die Einheit seines geistigen Lebens, durch seine Gesinnung und die Macht seiner Persönlichkeit. Auch aus Nietzsches zerstreuten Aussprüchen kann man kein „System bereiten“. Auf den ersten Blick scheint überhaupt keine Einheit unter den Perioden seiner Werke, noch unter den Werken und den Teilen eines Werkes zu bestehen. Und wenn sich einer näheren Betrachtung immer mehr Fäden zeigen, die von den älteren Werken zu den jüngeren hinüber leiten, wenn in den frühesten Gedanken Keime der spätesten sich entdecken lassen, so ist doch die Einheit, die sich hierin zu erkennen giebt, weit weniger eine sachliche oder systematische, als eine persönliche. In der Folgerichtigkeit, womit die Ideen durch alle Gegensätze der Auffassung hindurch sich behaupten und entwickeln, spiegelt sich die Folgerichtigkeit der Entwicklung der sehr eigenartigen Persönlichkeit des Denkers selbst wieder. Die Charakteristik dieser Persönlichkeit hat daher der Prüfung der Werke auf ihren philosophischen Wert voranzugehen; das Biographische gewinnt den Vorrang vor dem Logisch-Systematischen.

Wir fragen nicht, ist Nietzsche für einen Philosophen nicht zu leidenschaftlich? Alle großen Dinge, und dazu gehören auch die großen Philosophien, kommen aus dem Herzen und der großen Leidenschaft her. Wir fragen einfach: ist Nietzsche zum Philosophen gesund genug? Denn auch Gesundheit, niemand wußte dies besser als er, gehört zur Philosophie. Die Antwort aber, die seine Selbstbiographie, ich meine: die Selbstdarstellung in seinen Werken auf diese Frage giebt, ist nicht zu mißhören.

Die Geschichte seines Lebens ist die Geschichte seiner Schriften, die Geschichte seiner Leiden.

Bald nach dem Kriege begann Nietzsche an einem Augenübel zu erkranken, das, wie es sich später zeigte, von einer Gehirnaffektion ausging. 1876 gab er einen Teil seiner amtlichen Funktionen ab,

den Unterricht am Basler Pädagogium. Von der ersten Aufführung des Nibelungenringes in Bayreuth, der er anwohnte, vermochte er nur einzelne Scenen anzuhören. Er konnte den physischen Reiz der Musik nicht ertragen —, es war freilich Wagnersche Musik. Zwei Jahre später stellte er seine öffentliche Thätigkeit in ihrem ganzen Umfange ein; fortan lebt er als Kranker. Es ist Zwang, nicht freie Wahl, die ihn bestimmt, die Sommer in einem Dorfe Ober-Engadins, die Winter an der Riviera zu verbringen. Doch fühlte er sich jener einfach-großen Gegend im Engadin, „der Heimat aller silbernen Farbentöne der Natur", wie er sie nennt, innerlich verwandt und liebte den Süden, seinen milden Himmel, seine Pflanzen, die helle Luft, das blaue Meer.

Sein Leiden steigerte sich „in langen Jahren bis zu einem Höhepunkt habitueller Schmerzhaftigkeit," — es sind seine eigenen Worte an Brandes, die wir gebrauchen. „Eine Tierquälerei und Vorhölle" nennt er 1879 seinen Zustand. „Die fürchterliche Existenz der Entsagung," die er führen muß, erscheint ihm „so hart wie je eine asketische Lebenseinschnürung." „O, welche Jahre," schreibt er über die Zeit von 1876—1882 an Lou-Andreas-Salomé, „welche Qualen, welche Vereinsamungen und Lebensüberdrüsse!" Und in einem Briefe (an Brandes) aus dem Jahre 1888 kennzeichnet er „die Geschichte seiner Frühlinge seit 15 Jahren" als „eine Schauergeschichte, eine Fatalität von Decadence und Schwäche." Selbst sein starker Wille und Widerstand mußte manchmal erlahmen. „Die Erschütterung meiner Gesundheit ist zu tief, die Qual zu anhaltend," klagt er seinem Freunde Rée, „was nützt mir die Selbstüberwindung und Geduld". Er hatte Zeiten, wo es ihn „den größten Entschluß kostet, das Leben zu acceptieren," und einmal bricht er gegen Lou in die verzweifelten Worte aus: „ich verachte das Leben". Mit dem Fortschritt des Übels verschlimmerte sich auch der Zustand seiner Augen, bis er fast blind wurde. „Ach, die Augen," lautet eine seiner Klagen, „ich weiß mir damit gar nicht mehr zu helfen, sie halten mich förmlich mit Gewalt ferne von der Wissenschaft."

Nietzsche ist nicht von Natur zur Einsamkeit geneigt. Er teilte sich gerne mit, wie er denn ein ausgezeichneter Lehrer war, und sein empfänglicher Sinn bedurfte der Anregung durch Freunde. Wiederholt haben persönliche Verbindungen auf sein geistiges Leben entscheidend eingewirkt; erst die Freundschaft mit Wagner, dann jene mit Rée. Diesen redete er gelegentlich als seinen „Freund und Vollender" an. Und so hat er Einsamkeit und Vereinsamung, das

Los des Leidenden, als Not empfunden. „Ich will nicht mehr einsam sein — schreibt er an Lou — und wieder lernen, Mensch zu werden. Ach, an diesem Pensum habe ich fast alles noch zu lernen.“ Als sich 1882 sein Zustand zu bessern schien, faßte er den Plan, von da an zehn Jahre in Wien, Paris oder München Naturwissenschaften zu studieren; — damals war er sich noch des Hauptmangels in seiner wissenschaftlichen Bildung bewußt. Den Plan verdrängte zwar bald sein gerade um jene Zeit besonders lebendiger Schaffenstrieb; in den nächsten fünf bis sechs Jahren entstehen seine eigentümlichsten Werke: aber schon das bloße Vorhaben beweist, wie wenig das einsiedlerische Leben und die Abschließung von der Mitwelt einer ursprünglichen Neigung seiner Natur entsprach.

In den Pausen der Krankheit schrieb Nietzsche seine Werke: gelegentlich, sowie der Schmerz ihn freiließ, öfters „mit einem Minimum von Kraft und Gesundheit.“ Er liebt es, im Freien zu denken; in starker körperlicher Bewegung, auf einsamen Bergen am Meer, da wo selbst die Wege, wie er sich ausdrückt, nachdenklich werden, ergeht er sich seine Gedanken. So sind seine Werke in plein air geschaffen, und in einige von ihnen scheint wirklich etwas von Sonne und frischer, bewegter Luft hineingekommen zu sein.

Zu so fragmentarischem Schaffen nötigte ihn seine „wechselreiche Gesundheit“. Wir begreifen, warum sich die Methode seines Arbeitens geändert hat, warum er Aphorismen schreibt, schreiben muß. Einst hatte er an dem Buche von Strauß die Zusammensetzung aus Stücken getadelt und dagegen verlangt, daß der Schriftsteller ein Ganzes schauen und dem Geschauten gemäß Gang und Maße der Darstellung finden solle. Jetzt vermag er selbst nicht mehr, auch wo er es will und der Gegenstand es fordert, aus dem Ganzen ein Ganzes zu gestalten; auch die Genealogie der Moral zerfällt in Stücke und zerbricht in Aphorismen. Aber er will sich und uns einreden, daß der Mangel ein Vorzug sei. Der Aphorismus, die Sentenz, in denen er als der erste unter den Deutschen Meister sei, sollen die Formen der Ewigkeit sein. Es sei sein Ehrgeiz, „in zehn Sätzen zu sagen, was jeder andere in einem Buche sagt — was jeder andere in einem Buche nicht sagt.“ (Götzendämmerung S. 129.)

Uns scheint der Aphorismus nicht der große architektonische Stil des geistigen Baumeisters und Schöpfers zu sein. Er gehört der Kleinkunst an. Der Gedanke wird von ihm feingeschliffen und ciseliert, bis er glänzt und überrascht. Der Aphorismus ist die Form für den isolierten, aus dem Zusammenhange in und mit dem Ganzen

geratenen, damit einseitig und halbwahr gewordenen Gedanken. Öfter auch ist er die Einkleidung des erst werdenden, noch unausgewachsenen Gedankens, des Gedankens als Stimmung. Darin besteht sein Reiz und das Gefährliche seines Reizes. Ist es, wie Bourget meint, für den Stil der décadence bezeichnend, die Seite vom Buch, den Satz von der Seite, das Wort vom Satze unabhängig zu machen; so ist der Aphorismus, die Sentenz, wenn sie als Regel, nicht als Ausnahme gebraucht wird, der Stil der décadence. Dabei mag man noch immer, wie wir es thun, Nietzsche die Meisterschaft in diesem Stile zuerkennen.

Innerhalb dieser Stilgattung, des Aphorismus, lassen sich bei Nietzsche Wandlungen der Ausdrucksart unterscheiden, die den Wandlungen seines Gedankenlebens entsprechen. Heller und einfacher zugleich wie zur Zeit der Entstehung von „Menschliches Allzumenschliches" und „Wanderer und sein Schatten" hat Nietzsche nie geschrieben. Vom symbolistischen Stil im „Zarathustra" und dem Wesen des Symbolismus überhaupt soll noch die Rede sein. Im „Antichrist" nehmen Gedanken und Worte ein rasendes Tempo an; es ist der Stil der Raserei, worin Nietzsche „nicht mehr mit Worten, sondern mit Blitzen" zu reden meint —, der Stil des ausbrechenden Größenwahnes.

„An seinen eigenen Gedanken verbrennen" — dies Gleichnis, das vielleicht kein Gleichnis ist, sondern der ungesuchte Ausdruck für einen thatsächlichen, physiologisch-chemischen Vorgang im Gehirn, hat Nietzsche von sich selbst gebraucht. Seine Gedanken treffen und überwältigen ihn mit der Plötzlichkeit leidenschaftlicher Erschütterungen und Krisen. Denken bedeutet für ihn in Emotionen geraten; leben heißt, „alles, was er ist, beständig in Licht und Flamme verwandeln."

Ja! ich weiß woher ich stamme!
Ungesättigt gleich der Flamme
Glühe und verzehr' ich mich.
Licht wird alles, was ich fasse,
Kohle alles, was ich lasse:
Flamme bin ich sicherlich!

So lautet seine Selbstcharakteristik in Versen, »Ecce homo« überschrieben.

Zu dieser Charakteristik und der Vorstellung, die seine Schriften von seiner Persönlichkeit geben, scheint das Bild nicht zu stimmen, das Lou-Andreas-Salomé von ihm nach dem Leben zeichnet. Er

hatte eine geräuschlose Art zu sprechen, einen vorsichtigen, nachdenklichen Gang, ruhige Züge und nach Innen gekehrte, nach Innen wie in weite Fernen blickende Augen. Man konnte ihn leicht übersehen, so wenig Auffallendes bot seine Erscheinung. Er war im gewöhnlichen Leben von großer Höflichkeit, einer fast weiblichen Milde, einem stetigen, wohlwollenden Gleichmut; er hatte Freude an den vornehmen Formen im Umgang, und bei erster Begegnung fiel das gesucht Formvolle an ihm auf. Man wird in dieser Schilderung nicht leicht den feurigen Geist und verwegenen Denker wiedererkennen. Der Widerspruch zwischen dem Schriftsteller und dem Menschen ist jedoch nur ein scheinbarer und verschwindet bei näherer Betrachtung.

Was Nietzsche zum Lebensideal erhebt und der Entwicklung des Menschen als Ziel vorzeichnet, ist nicht die Verklärung des eigenen Lebens und Wesens; viel eher das Gegenstück seiner selbst, sicher das Gegenteil von dem, was ihm Krankheit und Schicksal, was ihm das Schicksal seiner Krankheit auferlegte. Auch von ihm gilt sein Satz: „unsere Mängel sind die Augen, mit denen wir das Ideal sehen"; auch auf ihn findet der „Rückschluß vom Ideal auf den, der es nötig hat", seine Anwendung.

Nietzsche ist ein Decadent — und darum eben mußte er den geraden Gegensatz zur décadence: aufsteigendes Leben, Überfülle von Leben, gleichviel wie und wozu es gebraucht wird, am höchsten schätzen — überschätzen. Er ist ein Leidender, der aber auf der Hut ist, aus seinem Leiden Folgerungen gegen das Leben zu ziehen. Er bejaht das Leiden, um nicht das Leben verneinen zu müssen; er macht das Leiden zu einer Quelle von Kraft, einer Disziplin des Willens; daher sein Verdacht gegen alles, was den Willen angreift, gegen jede Art empfindsamer Schwäche, gegen das Mitleid selbst. Dem Kranken erscheint schon die bloße Gesundheit als das Gute an sich, und wessen Wille im Widerstand gegen das Leiden sich erschöpft und zum Handeln nach außen ohnmächtig ist, mag in dem mächtigen Willen selbst, im „Willen zur Macht" das Endziel alles Strebens finden. Was Nietzsche im Leben entbehrte, eben das trug er auf das Bild des Lebens über, das ihm als Muster vorschwebte. Er brauchte „einige große Perspektiven des geistig sittlichen Horizontes", um sein Leben ertragen zu können. Und so träumte er von einer Fort- und Höher-Entwicklung des Menschen über seine Art hinaus und hinauf zur Überart; er träumte vom „Übermenschen".

Übrigens darf man auch den Dichter und Künstler bei Nietzsche nicht übersehen. Man muß seine Sätze immer um einige Töne tiefer

stimmen und alles in Abzug bringen, was nicht erst in der Einkleidung, sondern schon in der Auswahl und Zusammenstellung der Gedanken von seinen künstlerischen Neigungen ausgeht: dem Geschmacke „an sehr feinen Sprachdingen", der Freude an den Formen der Rede und der Farbe der Worte. Man hüte sich also, Nietzsche zu wörtlich zu nehmen. Er liebt alles stark zu sagen und liebt es, das Stärkste zu sagen. Er unterstreicht gern, das heißt: er läßt einen neuen, oder besonders wirksamen Ausdruck durch gesperrten Druck dem Leser vors Auge, richtiger: ans Ohr bringen, zum Zeichen, wie viel ihm an der Form des Gedankens gelegen ist, öfters gewiß nicht weniger als am Gedanken selbst. Ein Denker, der nichts als Denker sein wollte, hätte eine so laute Darstellung vermieden.

Der wachsende Einfluß der Schriften Nietzsches namentlich auf die Jugend (beiderlei Geschlechts) hat eben in dem Redezauber, dessen dieser außerordentliche Schriftsteller mächtig ist, seine hauptsächlichste Quelle. Und doch ist Nietzsche eigentlich kein führender Geist. Dazu fehlt es ihm nicht etwa an einem „System", wohl aber seinen Gedanken an der festen Position.

Vergessen wir aber nicht, daß seine Anschauungen noch im Wandel begriffen waren und seine Entwicklung abgebrochen, nicht abgeschlossen ist.

Freiburg i. B. (Schluß folgt.) A. Riehl.



Soziale Vorschläge aus den Kreisen des Großbetriebs.

Nach dem Wort: Eines Mannes Rede ist keine Rede, man soll sie billig hören beede, muß man neben den Stimmen der Arbeiter auch die der großen Unternehmer und Kapitalisten aufmerksam beachten, zumal wo sie außer den Erfahrungen ihrer eigenen Stellung zugleich Interesse für die sozialen Schwierigkeiten zeigen, welche sich aus dem Großbetrieb ergeben. Werner von Siemens, bekannt durch seine großen Verdienste um Telegraphie und Elektrizitätslehre und als Erfinder dynamoelektrischer Maschinen, hat an mehreren Stellen seiner „Lebenserinnerungen" seine Ansicht über die soziale Frage ausgesprochen. Er ist durchaus nicht dafür, daß der Großbetrieb alles an sich reiße. „Überall, wo der Handwerksbetrieb ausreicht,

die Fabrikation exportfähig zu erhalten, wirken große konkurrierende Fabriken nachteilig." „Durch die Kraftverteilung (Dynamomaschinen) und das notwendige Herabgehen des Zinsfußes würde das Übergewicht der großen Fabriken über die Einzelarbeit mehr und mehr aufgehoben." Dagegen sind nach demselben überall, wo es sich um die Entwickelung neuer Industriezweige handelt, große zentralisierte Geschäftsorgane mit reichlicher Kapitalansammlung unentbehrlich. Aktiengesellschaften können fast immer nur reine Erwerbsgesellschaften sein; sie eignen sich daher nur zur Ausbeutung von bereits vorhandenen, erprobten Arbeitsmethoden und Einrichtungen. „Eröffnung neuer Wege, fast immer mühevoll und mit großem Risiko verknüpft, erfordert einen größeren Schatz von Spezialkenntnissen und Erfahrungen (Familiengeschäftshäuser)." Auf seinen Fabriken errichtete Werner von Siemens eine Alters- und Invaliditätskasse. „Beamte und Arbeiter betrachten sich dadurch als dauernd zugehörig zur Fabrik und identifizieren die Interessen derselben mit ihren eigenen." „Nach 30jährigem kontinuierlichem Dienst tritt volle Alterspensionierung ein mit $^2/_3$ des Lohnes; neben der Pension beziehen arbeitskräftige ihren Arbeitslohn unverkürzt weiter. Mit der Pensionskasse ist verbunden eine Witwen- und Waisenunterstützung." „Den Arbeiter drückt das unsichere Los seiner Angehörigen nach seinem Tode in der Regel schwerer als sein eigenes. Der alternde Arbeiter liebt fast immer seine Arbeit und legt sie ohne wirkliches, ernstes Ruhebedürfnis nicht gern nieder." Auch bei etwaigem Aufgeben des Geschäfts sind die Pensionsansprüche der Arbeiter sicher gestellt. „Jede größere Fabrik sollte eine solche Pensionskasse bilden, zu der die Arbeiter nichts beitragen, die sie aber trotzdem selbst verwalten, natürlich unter Kontrolle der Firma." Was Industrieschutzzölle betrifft, so bietet Siemens darüber folgende Betrachtung: „Ein wirksames Schutzsystem, welches der Industrie den Konsum des eigenen Landes sichert, läßt sich überhaupt nur dann konsequent durchführen, wenn dieses Land, wie z. B. die Vereinigten Staaten von Nordamerika, alle Klimate umfaßt, alle Rohprodukte, deren seine Industrie bedarf, selbst erzeugt. Ein solches Land kann sich gegen jeden Import absperren, vermindert aber dadurch gleichzeitig seine Exportfähigkeit." Über die Landwirtschaft äußert sich eine Stelle: „Ererbter Grundbesitz genügt heutigen Tages nicht mehr, um den Staat vor Verarmung und Verfall zu schützen." Über die Aufgabe des Besitzes spricht sich Siemens so aus: „Nicht im Besitz, welcher Art er auch sei, ruhen heute die staatserhaltenden Kräfte, sondern in dem Geist, der ihn beseelt und

befruchtet." Sehr lehrreich sind endlich die Bemerkungen von Werner Siemens über sich selbst als Geschäftsmann: „Ich hatte die Eigenschaft, in kritischen Momenten schnell entschlossen zu sein und ohne lange Überlegung das Richtige zu thun, trotz des etwas träumerischen Gedankenlebens, in das ich vielfach versunken war." „Freilich gehörte immer eine gewisse Erregung dazu, um mir die volle Herrschaft über meine geistigen Eigenschaften zu geben. Ich bedurfte das besonders zum Schutz gegen eine allzugroße Gutmütigkeit. Ich konnte leicht erregt und in Zorn versetzt werden, der selbst nur eine Form geistiger Erregung bei mir war. Es fehlte mir das gute Gedächtnis, der Sinn für Ordnung, die konsequente, unnachsichtige Strenge; mit Thatkraft gepaarter Fleiß machte die Schwächen weniger schädlich." Bemerkenswert ist die Äußerung: „Geschäftshäuser wie Staaten bedürfen von Zeit zu Zeit einer Verjüngung ihrer Leitung, um selbst jung zu bleiben." Ein so großes Erfindungsgenie Werner Siemens auch war, die Schwierigkeit der Sache drückt er glücklich so aus: „Die nächstliegenden Erfindungen von prinzipieller Bedeutung werden in der Regel am spätesten und auf den größten Umwegen gemacht."

Wenn Werner von Siemens nur gelegentlich auf soziale Fragen im Lauf seiner Lebenserinnerungen kommt, so hat der General-Direktor des Vereins für chemische Industrie, Hermann Dietze, in einer kleinen Schrift, „Soziales", die als Manuskript gedruckt ist (Würzburg, Druck der Kgl. Universitätsbuchdruckerei von H. Stürtz, 1894) auf 53 Seiten Groß-Oktav sich ausführlich und planmäßig über einschlagende Fragen, besonders was Industrieverhältnisse betrifft, ausgesprochen. Er stellt gegen die sozialdemokratische Behauptung, daß der Geschäftsverdienst durch die Arbeit, d. h. die Arbeiter komme, die Bedeutung des Unternehmers nachdrücklich heraus: „Es kommt oft genug vor, daß ein blühendes Geschäft unter anderer Leitung zu Grunde geht, oder daß ein schlecht gehendes in andern Händen gut wird, ohne daß ein Arbeiter mehr oder weniger gethan hätte. Selbst in einer Fabrik, in der nicht ungelernte Arbeiter Verwendung finden, sondern geübte, in ihrem Fach geschickte Leute, wie z. B. in einer Maschinenfabrik gute Schlosser und Dreher, hängt das Ergebnis in sehr hohem Grade von der Richtigkeit der Konstruktion der zu bauenden Maschine ab, die der Beurteilung des Fabrikleiters unterliegt." Nicht minder hebt Dietze die Bedeutung des Kapitalisten am Verdienst der Fabrik hervor. „Er hat die Fabrik überhaupt erst ins Leben gerufen. Er trägt das ganze Risiko, daß die von ihm beschafften Gebäude, Werkzeuge u. s. w. wertlos

werden, z. B. durch andere Arbeitsmethoden, durch Zölle, die den Verkauf der Erzeugnisse oder den Bezug des Rohmaterials unmöglich machen, u. dergl. Wie oft wird jahrelang ohne jeden Nutzen, oft mit Schaden gearbeitet, und ein endlich erzielter Gewinn hat dann erst den Verlust wieder zu ersetzen, ganz abgesehen von den dem Kapital entsprechenden Zinsen. Und Zinsen müssen verdient und bezahlt werden. Wie soll denn sonst der, welcher Kapital hat, veranlaßt werden, dieses Kapital andern zu leihen oder auch selbst anzuwenden, z. B. zur Beschaffung von Arbeitsgelegenheit, zur Errichtung einer Fabrik? Würde er nicht besser sein Geld behalten, als zu riskieren, daß er es gar nicht oder nur teilweise wiederbekommt? Der Gewinn kommt nicht durch die körperliche Arbeit der Arbeiter, sondern durch neue Erfindungen, durch Einführung ganz neuer Fabrikationen, so z. B. augenscheinlich, als es vor wenigen Jahrzehnten gelang, aus dem Steinkohlentheer Farben zu erzeugen und so aus diesem fast wertlosen Material neue Werte (in der Anilinfabrikation) zu schaffen. — Erfindungen sind aber schwer, und viele mit Mühe und nach jahrelangem Suchen gemachte Erfindungen erweisen sich für die Industrie nicht lebensfähig und wertvoll. — Der Gewinn eines Geschäftes ist also keineswegs das Ergebnis der körperlichen Arbeit der Arbeiter, ebensowenig wie der Verlust, der das Geschäft trifft." „Der anscheinend bei manchen Fabriken noch hier und da vorkommende ungewöhnlich große Gewinn verringert sich durch die Betrachtung, daß bei länger bestehenden Geschäften das verwendete Kapital oft zwei- bis dreimal größer ist als das Aktienkapital, weil die Beträge für Reservefonds, Amortisationen u. dergl. von langen Jahren angesammelt und meist wieder zur Vergrößerung des Geschäftes verwendet sind. Wenn also das wirklich im Geschäft steckende Kapital berücksichtigt wird, so reduzieren sich die scheinbar großen Dividenden auf 1/2 oder 1/3 des Nominalbetrages." Den Forderungen, daß den Arbeitern ein Einfluß auf die Leitung der Fabrik gegeben werde, hält Dietze entgegen: „Ein Fabrikbetrieb erfordert unbedingte Ordnung und Unterwerfung unter Einen Willen; wer sich dem nicht fügt, hilft nicht bei der Arbeit, sondern stört nur. Ohne strikte Ordnung ist es nicht möglich, auch nur einen schweren Kessel abzuladen, geschweige denn eine Fabrik zu führen. Je mehr Arbeiter zusammen sind, je mehr ist strenge Ordnung nötig." Aber ebenso eifrig tritt Herr Dietze ein für ein menschenwürdiges Dasein der Arbeiter, d. h. „dafür, daß die Arbeit ihren Lohn finde und zwar einen Lohn, von dem man sich und seine Familie ordentlich ernähren, die Kinder gut

erziehen und ausbilden kann und der dann noch etwas übrig läßt für die allmähliche Besserung der Verhältnisse und zur Erholung, welche hauptsächlich im Kreise der Familie statthaben soll; denn diese zu besitzen gehört unbedingt zum menschenwürdigen Dasein." Die Arbeit selbst ist nach Dietze nicht so mechanisch, wie sie oft gescholten wird. „Ist nicht das Heizen eines Dampfkessels anscheinend eine ganz mechanische Arbeit? Der Mann wirft von Zeit zu Zeit Kohlen ins Feuer, beseitigt die Schlacken und pumpt Wasser nach. Und doch ist der Heizer stolz auf seine Leistung und mit Recht. Er ist sich bewußt, daß von ihm der Gang der Fabrik wesentlich mit abhängt; er weiß, daß ihm unvorhergesehene Schwierigkeiten, selbst Gefahren drohen können; wenn sie eintreten, wird er sein Möglichstes aufbieten, den Betrieb aufrecht zu erhalten und, wenn ihm das gelingt, mit Recht darauf stolz sein." — „Fabriken jeder Art sollten, sobald sie irgend größeren Umfang haben und eine einigermaßen beträchtliche Arbeiterzahl beschäftigen, nur auf dem Lande angelegt werden dürfen. Es wäre das für alle Beteiligten besser. Wohnung und Nahrung sind auf dem Lande für den Arbeiter besser zu beschaffen; es ist verhältnismäßig dort leicht, jeder Arbeiterfamilie eine besondere Wohnung mit mehr oder weniger Garten oder Land zu geben, Luft und Licht in der Stadt dem Arbeiter genügend zu schaffen, ist fast unmöglich. Der Arbeiter kann dann zugleich Kleinbauer, kleiner Grundbesitzer sein oder werden, seine Existenz hängt dann nicht so ausschließlich von der Fabrik ab; dadurch daß der Fabrik dort nicht wie in der Stadt beliebig viele Arbeitskräfte zur Verfügung stehen, braucht auch sie ihn, und fast von selbst bildet sich das Gefühl einer gewissen Zusammengehörigkeit. In dieser Lage kann der Arbeiter auch allmählich vorankommen, seine Verhältnisse verbessern, und das gehört auch zum menschenwürdigen Dasein." Herr Dietze ist einer Einwirkung des Staates auf die sozialen Verhältnisse, wie man sieht, durchaus nicht abgeneigt, aber unter Wahrung der in den Dingen selbst liegenden und von ihnen aus geforderten Rücksichten auf alle, nicht bloß Arbeiter, sondern auch Unternehmer, Erfinder und Kapitalisten. Die vorgeschlagene (künftige) Anlegung der größeren Fabriken nur auf dem Lande ist ja allein durch die Gesetzgebung möglich. Er möchte auch der Arbeitslosigkeit durch staatliche und gemeindliche Einrichtungen zu Hülfe kommen und so zugleich eine billige Versorgung der Arbeiter mit den nötigen Gebrauchsartikeln herbeiführen. Er schlägt dazu eigene Fabrikstellen vor für Kleider, Betten, alle die Sachen, die in den Abzahlungsgeschäften

verkauft werden. Diese müßten zu einem billigern Preis an die Arbeiter (auf Grund ihrer Steuerzettel) bis zu einem gewissen Gesamtbetrag abgegeben werden. Die Kosten müßten, soweit sie den Preis übersteigen, gedeckt werden durch öffentliche Mittel von Gemeinde, Kreis, Provinz, Staat. Dieses Opfer würde nach ihm der Wegfall der Arbeitslosigkeit und eine ausreichende Versorgung der im Lohn stehenden Arbeiter mit den Lebensnotwendigkeiten wohl wert sein. Herr Dietze weist auf die sog. „Liebesgabe“ von 40 Millionen für die kleinen Spiritusbrennereien hin, die diesen ihm zufolge übrigens gar nichts hilft, weil bei Feststellung des Kostenpreises für den Spiritus die Steuervergütung natürlich mitberechnet wird und die Konkurrenz die Preise des Spiritus einfach um so viel drückt. Hier scheint mir ein Punkt bei Herrn Dietze zu sein, der viel Bedenken hervorruft, nicht gegen das Ziel, sondern gegen das Mittel. Das Mittel hat zuviel von Armenunterstützung an sich, was die Arbeiter, mit Recht glaube ich, ablehnen; sie wollen nicht besondere Barmherzigkeit, die immer herabdrückt. Aber dafür erwächst den wirtschaftlich leitenden Klassen (Kapitalisten, Unternehmern) die Aufgabe, den Arbeitern in diesem Streben nach menschenwürdigem Dasein, nur auf Grund seiner Arbeit und vereinbarten Lohnes, entgegenzukommen, event. unter Mithilfe von Staat und Gemeinde. Daß z. B. ein Betrieb, der hartnäckig den darin beschäftigten Arbeitern bei bescheidenen Ansprüchen ein menschenwürdiges Dasein nicht möglich macht, obwohl er es könnte, event. von der Ortsgemeinde auf ihre Rechnung übernommen wird, wäre durchaus nicht gegen die Gerechtigkeit, die *aller* Wohl im Auge haben muß.

Herr Dietze zieht, gerade wie es Werner Siemens gethan, das Handwerk in den Kreis seiner helfenden Vorschläge. Ein Zusammengehen z. B. verschiedener Schuhmacher würde dem Handwerksbetrieb vielfache Erleichterungen schaffen und erfolgreiche Konkurrenz ermöglichen. Der handwerksmäßige Einzelbetrieb ermöglicht besseres Aufsuchen der Kundschaft, genaueres Anpassen an das Einzelbedürfnis. Zu dem Behufe schlägt Herr Dietze vor, Aktiengesellschaften mit Kapitalien bis zu 5000 Mark herunter und mit auf Namen lautenden Aktien bis zum Mindestwert von 100 Mark gesetzlich zuzulassen. Solche Gesellschaften würden es ermöglichen, daß gemeinschaftliche, für alle dienende maschinellen Einrichtungen gemacht, vorteilhafte Rohmaterialienankäufe abgeschlossen, gemeinschaftliche Verkaufslager gehalten, kurz viele Vorteile des Großbetriebs gesichert würden unter Beibehaltung der Vorteile des Einzelbetriebs. Die Aktiengesellschaft

ermöglicht dabei die Begrenzung des Risikos auf einen ganz bestimmten Betrag. Bei Aktiengesellschaften sollte man nur für größere Gesellschaften, deren Aktien an der Börse gehandelt werden, die staatliche Kontrolle festhalten, dagegen Aktien und Aktienkapital in geringerer Höhe zulassen, aber den Verkauf an der Börse verbieten, event. sonst noch erschweren. Man würde damit vielen kleinen Betrieben helfen, Handwerkervereinigungen fördern. „Der Handwerker müßte freilich gleichzeitig doppelt danach streben, mit besonderer Geschicklichkeit die Arbeiten zu machen, die die Fabrik oder Maschine nicht machen kann, weil sie dem Einzelbedarf sich anpassen müssen." „Der Verkehr mit Wechseln sollte auf eingetragene Handelsfirmen beschränkt, andere Wechsel aber für nicht einklagbar erklärt werden, weil die weitgehenden Verpflichtungen, die man durch Annahme eines Wechsels übernimmt, den Nichtkaufleuten meist nicht bekannt sind."

Die Bodenreform — den Übergang des Eigentums am gesamten Grund und Boden aus dem Privatbesitz in den der Gemeinde durch Zahlung des gegenwärtigen Wertes — ist nach Herrn Dietze für die Städte schon darum unausführbar, weil sie Milliarden zur Entschädigung erfordern würde; was sie hier bezwecken möchte, würde aber auch erreicht, wenn den Städten ein Vorkaufsrecht, ein Erwerbsrecht auf die Grundstücke, aber zum jetzt festzustellenden gegenwärtigen Wert, zustände, und wenn davon jeweils nur in den Gebietsteilen Anwendung gemacht würde, in denen bedeutende Straßenanlagen, bedeutende Wertvermehrungen bevorständen, und wenn endlich der Wert nicht als Kapital, sondern als Rente ausgezahlt würde. Dadurch würde der ganze Mehrwert, den der Grund und Boden einer Stadt oder in der Nähe derselben dadurch erhält, daß die Stadt sich vergrößert, daß neue, zweckmäßigere Straßenanlagen, öffentliche Bauten u. s. w. gemacht werden, dem Vermögen der Gemeinde zugeführt. Auf dem Lande ist eine solche Maßregel zwecklos. Da nämlich der Preis von Grund und Boden sich dort nur unwesentlich ändert, so müßte der jetzige Besitzer entschädigt werden mit einer Rente, die dem jetzigen Werte entspricht. Genau gleich hoch müßte aber auch der von ihm zu zahlende Pacht sein, es wäre also Leistung und Gegenleistung gleich."

Das sind etwa die leitenden und ausführlicher dargelegten Gedanken des Herrn Dietze. Es sind aber auch noch viele andere Vorschläge und Anregungen in der Schrift, die den gewiegten Geschäftsmann und zugleich den offenen Blick für Verbesserungen gerade

in der Lage der kleinen Leute zeigen. „Warum giebt es keine öffentlichen Banken, keine öffentlichen Leihkassen, die auch dann Geld geben, wenn die Sicherheit nicht eine unbedingte ist? Selbstverständlich könnte das Darlehen erst nach reiflicher Prüfung der Umstände gegeben werden: oft handelt es sich um verhältnismäßig kleine Beträge, die meist sogar wieder zurückgezahlt werden würden, mit denen aber einer Familie wieder voran geholfen werden kann." — „Die Post könnte die Packet- und Briefbeförderung an Sonntagen fast ganz einstellen. Man möge doch nur einmal für die durchaus an Sonntagen zu bestellenden Gegenstände doppelte Taxe erheben, z. B. nur solche Briefe Sonntags befördern, die mit 20 Pfg. statt mit 10 frankiert sind, und es wird sich ganz schnell zeigen, wie die Sonntagsbriefmenge abnehmen wird." — „Es würde sich empfehlen, vor Beginn des Prozesses die Parteien zu zwingen, einem Schiedsgericht, bestehend aus einem Juristen und zwei nichtjuristischen Beisitzern, den Streitgegenstand vorzulegen zur bloßen Rechtsbelehrung über die Sachlage. Es würden sicher auf diesem Wege viele (freiwillige) Einigungen zu stande kommen und die Zahl der Prozesse sich wesentlich vermindern." — „Naturwissenschaftliche Kenntnisse sollte heutzutage jeder haben, weil die Naturwissenschaften zu jedes Menschen Leben in enger Beziehung stehen. Es müssen danach die Schulen umgewandelt werden." — „Befähigten Unbemittelten hat der Staat bessere Ausbildung zu ermöglichen." — „Die Armengesetzgebung ist so umzugestalten, daß die nicht Erwerbsfähigen ausreichend, die Arbeitsscheuen aber gar nicht unterstützt werden." — „Wer nicht auf Erwerb angewiesen ist, sollte durch thätige Mitwirkung bei den vielen unbedingt nötigen mildthätigen Vereinen der Allgemeinheit dienen in einer Weise, die ihn in Verkehr bringt mit den ärmeren Volksschichten, und die ihm deren Lage zur Kenntnis bringt." — An Religion hält Herr Dietze fest aus demselben Grunde, der auch bei Werner Siemens einmal anklingt: das Ineinandergreifen der Kräfte in der Welt und die gegenseitige Bedingtheit der Dinge legt gerade dem Techniker den Gedanken einer in diesem Getriebe waltenden Intelligenz nahe; und Herr Dietze betont dazu die Unableitbarkeit des menschlichen Geistes aus der bloß körperlichen Welt. Unter christlicher Religion insbesondere versteht er die Lehre, die zu einer wirklichen Nachfolge Christi aneifert, die Eintracht unter den Menschen und deren Nächstenliebe fördert.

Das sind die kurzen Bemerkungen Werner von Siemens', die ausführlicheren Erwägungen des Generaldirektors Hermann Dietze,

aus welchen beiden erhellt, wie der Großbetrieb durchaus seiner Bedeutung und seines eigentümlichen Wertes sich bewußt sein und doch nicht nur ein Herz für den Kleinbetrieb und die Arbeiter, sondern den außer dem Herz stets erforderlichen Kopf für ausführbare Hilfe in den sozialen Schwierigkeiten der Gegenwart haben kann. Es steht zu hoffen, daß auf diesen und ähnlichen Wegen die Reformen allmählich verwirklicht werden, die durch Revolution nur erschwert, vielleicht für lange verhindert werden würden. Es sind aber nicht bloß gesetzlich herbeizuführende Reformen, die notwendig sind, sondern auch moralische, zu welchen besonders gehören würde, daß die Reichen die im Heft 47 dieser Blätter von mir nach dem Vorgang vieler Nationalökonomen ihnen gestellte Aufgabe ernstlich in die Hand nehmen; aber auch intellektuelle Reform ist erforderlich, Gemeinüberzeugungen müssen erzeugt werden, wie ich von solchen eine Probe in dem soeben citierten Artikel glaube gegeben zu haben.

Göttingen. Baumann.



Klein-Eyolf.

Schauspiel in drei Aufzügen von Henrik Ibsen.*)

Der „Stundenlehrer“ Alfred Allmers hat vor zehn Jahren seine Frau Rita geheiratet, weil sie „verzehrend schön“, und weil sie reich war. Geliebt hat er sie nicht. Ritas „goldene Berge“ sollten ihm und seiner Stiefschwester Asta ein bequemeres und freieres Leben schaffen, als er mit seiner Arbeit vermochte. Allmers ist jetzt Gutsbesitzer und Schriftsteller. Das ganze Jahrzehnt seiner Ehe hat er an einem Buch geschrieben über „die menschliche Verantwortung“; fertig ist er nicht damit geworden. Daneben hat er sich um die Erziehung seines jetzt neunjährigen Sohnes Eyolf nur so weit gekümmert, als er den Jungen aufmunterte und zwang, „immerfort zu lesen und zu lernen.“

Klein-Eyolf ist ein begabtes Krüppelchen: er hat ein lahmes Bein und hinkt. Eine Liebesstunde der Eltern, während der er, unbeaufsichtigt, aus seinen Kissen heraus vom Tische fiel, hat ihm, in seinem ersten Lebensjahr schon, den Schaden gebracht. So wird sein Anblick den Eltern beständig zum stillen Vorwurf.

*) Berlin. Verlag von S. Fischer. 1895. Geh. M. 1.50.

Rita Allmers hängt an ihrem Gatten in heißer Leidenschaft. Er soll mit Leib und Seele ihr ungeteilt zu eigen sein und keine andern Götter neben ihr haben. Alles, wofür er sich sonst noch interessieren mag, scheint ihr dabei im Wege: der eigene Sohn, die Schwägerin, das Manuskript über „die menschliche Verantwortung". Sie hat den Egoismus eines ungebändigten Naturells, aber ihr kaltsinniger Gatte selbst nennt sie „ehrlich, stolz und treu." An gesundem Menschenverstand ist sie ihm über.

Auch Alfred Allmers ist ein Egoist. Nicht einer der Sinne und des Herzens, wie seine Frau, sondern der Beweggründe und der Überlegung. Sie möchte herrschen mit ihren Impulsen, er mit seinen Erwägungen. Die einzige Stelle, wo durch die Holzwolle, mit der sein Inneres angefüllt erscheint, so etwas wie ein wirklicher Herzschlag vernehmbar wird, ist die Empfindung für seine junge Stiefschwester.

Von einer sechswöchentlichen Wanderreise im Gebirg ist Allmers nach Hause zurückgekehrt. Rita, die seine Abwesenheit nur schwer ertragen hat, empfängt ihn in freudiger Erregung. Wie Uhlands Gretchen hofft sie, daß der Geliebte ihr „frische Küsse und neue Liebe" mitbringe; Allmers aber bemerkt ihre festlichen Veranstaltungen kaum, fragt nach klein Eyolfs Magen, legt sich zu Bett und läßt die Gattin in ihrem weißen Kleid, mit dem gelösten Goldhaar, den rosenrot verhüllten Lampen und dem Champagnerkühler auf dem Tisch allein. Der Kritiker des Figaro nannte das nach der ersten Aufführung des Stückes in Paris: „une situation de vaudeville." Frau Rita jedoch fühlt sich keineswegs lieberspielartig davon berührt, sie nimmt die Sache sehr ernsthaft, und als am andern Tage, in einer der gewagtesten Szenen, die je für die Bühne geschrieben worden sind, ein abermaliger Versuch, die Zärtlichkeit ihres Eheliebsten anzufachen, mit einer noch direktern Niederlage für sie endet, wird sie bitterböse.

Allmers ist vollständig erfüllt von dem, was er ihr und Asta schon vorher mitgeteilt hat: Während seiner Wanderung im Gebirge habe sich in seinem Innern eine Umwälzung vollzogen. An dem Buch über „die menschliche Verantwortung" werde er hinfort nicht mehr schreiben, sondern sich ganz klein Eyolf widmen. „Ich will versuchen hineinzuleuchten in alle die Möglichkeiten, die in seiner Kinderseele dämmern. Alles, was er an edlen Keimen birgt, will ich zum Wachstum bringen; — es soll Blüten treiben und Früchte tragen. Und ich will noch mehr thun! Ich will ihm helfen, seine Wünsche

in Einklang bringen mit dem, was er erreichen kann. Denn soweit ist er jetzt noch nicht. All' sein Dichten und Trachten ist auf das gerichtet, was sein Lebenlang für ihn unerreichbar ist. Ich aber werde das Glücksgefühl wachrufen in seinem Herzen."

Das alles wäre ja gut und schön, wenn der Mann es erfühlt und nicht ergrübelt hätte. Auch ist es ihm doch etwas gar spät eingefallen. Frau Ritas sachgemäße Frage: „Aber, liebster Alfred, — kannst du denn nicht gleichzeitig für Eyolf arbeiten und für dich selber?" wird verneinend beschieden. Dem, was sie in einem spätern Auftritt, nach klein Eyolfs Tod, dem Gatten auf den Kopf zusagt, daß er seine Arbeit nicht dem Knaben zu Liebe geopfert, sondern: „Weil du dich in Mißtrauen gegen dich selber verzehrtest. Weil du anfingst, daran zu zweifeln, daß du auch wirklich zu einer großen Aufgabe berufen wärest," wagt er nicht mehr unmittelbar zu widersprechen.

Klein-Eyolf tritt nur im ersten Akt auf. Er ist ein liebenswürdig geschildertes, kindliches Kind. Nur daß der Neunjährige, trotz seiner Krücke, fest davon überzeugt sein soll, er müsse einmal Soldat werden, scheint nicht ganz natürlich. Er folgt der „Rattenmamsell", einer etwas geheimnisvoll-gruseligen Persönlichkeit, deren Handwerk darin besteht, die Ratten zu vertreiben, indem sie, unterstützt von ihrem Hündchen, die Tiere aus ihren Nestern und ins Meer lockt, hinunter an den Fjord, wagt sich, um der Alten nachzusehen, auf der Landungsbrücke zu weit hinaus und stürzt ins Wasser. Während drinnen im Gartensaal sein Vater über das Zukunftsglück, das er sich für sein einziges Kind zurechtgeklügelt, tönende Reden hält und, weil er behauptet, sich zwischen ihr und Eyolf nicht teilen zu können, zum voraus mit seiner Frau darüber in Streit gerät, ertrinkt der Kleine.

Der zweite Aufzug zeigt die Familie, am Tage nach dem Unglück, verstört und trostlos. In einer Unterredung zwischen Allmers und seiner Schwester äußert sich das zunächst noch in milderer Form, wenn auch die Worte des gebeugten Vaters über das Sinnlose des Geschehenen bitter genug klingen; später aber, als die beiden Eltern allein miteinander sind, wird es grauenhaft.

Wie alle sehr starken Egoisten stehen sie dem Tod gegenüber in Auflehnung und Grauen. Von seiner Majestät empfinden sie nichts, aber seine unabänderlichen Machtsprüche demütigen sie, stören ihrem Eigenwillen die Kreise. Nichts ist ihnen offenbar von der Herrlichkeit des Leides; der Schmerz, dem sie nicht wehren können, weckt

bloß ihren Groll, er ist ein Elendszustand, der so bald als möglich wieder aus dem Wege gefegt werden muß.

Allmers und seine Frau fühlen ein jedes nur den eigenen Jammer. Kein Laut gegenseitiger Teilnahme, keiner des Mitleids mit ihrem armen Kinde kommt über ihre Lippen. In jener Haderscene des ersten Aufzugs hat Rita das böse Wort gesprochen, daß, wenn klein Eyolf wirklich zwischen ihr und Alfred stünde, sie wünschen würde, ihn nie geboren zu haben, und der Leidenschaftlichen geschieht ihr Recht, wenn sie jetzt daran erinnert wird. Aber ihr Mann thut es mit unglaublicher Brutalität. Eines verklagt das Andere, klein Eyolf nicht, oder wenigstens nur halb geliebt zu haben, und Allmers ringt die Hände mit dem Ausruf: „Und nun ist es zu spät!"

Aber plötzlich fährt er auf: „Du trägst hier die Schuld!"

Rita. Ich?

Allmers. Ja, du! Du bist Schuld daran, daß er so wurde, — wie er war. Es ist deine Schuld, daß er sich aus dem Wasser nicht retten konnte.

Rita (abwehrend). Alfred, — du darfst das nicht auf mich schieben.

Allmers (immer mehr außer sich geratend). Doch, doch, ich thue es! Du warst es, die das kleine Kind sich selber überließ, während es auf dem Tische dalag.

Rita. Es ruhte so sanft in den Kissen. Und schlief so fest. Und du hattest versprochen, auf das Kind acht zu geben.

Allmers. Allerdings. (Läßt die Stimme sinken.) Da aber kamst du, du, du, — und locktest mich zu dir hinein.

Rita (blickt ihn trotzig an). Ach, gestehe doch lieber, daß du das Kind und alles miteinander vergaßest.

Allmers (in unterdrückter Wut). Ja gewiß — (leiser). Ich vergaß das Kind — in deinen Armen!

Rita (empört). Alfred! Alfred, — das ist abscheulich von dir!

Allmers (leise, indem er die Hände gegen sie ballt). Zur selben Stunde verurteiltest du klein Eyolf zum Tode.

Rita (wild). Du auch! Du auch, wenn es sich so verhält.

Das alles ist entsetzlich; von seiten des Gatten geradezu barbarisch. Denn, wie man später noch erfährt, war jenes nicht bloß eine Stunde, in der der Mann die verzehrend schöne Frau umfing, sondern zugleich eine, in der seinem Weibe gegenüber das Zarteste, was ihn erfüllte, auf seine Lippen trat. Und nicht allein entsetzlich und barbarisch ist dieses Hinüber- und Herüberwälzen einer Schuld, über deren That-

sächlichkeit am Ende ja auch noch gestritten werden könnte, dieses: „Ich aß, weil du mir gabst; ich kam, weil du locktest," es ist kindisch und lächerlich obendrein. „Ich stieß den Rieß, weil mich der Rieß stahß!" sagte der alte Nestroy seinerzeit, in seiner berühmten Rolle des unartigen Schulknaben.

Die Abrechnung zwischen den Ehegatten ist damit auch noch keineswegs erledigt. Der Herr Stundenlehrer hat zehn Jahre lang über „die menschliche Verantwortung" nachgedacht und liebt es, den Dingen auf den Grund zu gehen. So will er denn noch alles mögliche von seiner Frau wissen. Z. B. ob sie klein Eyolf dorthin folgen könnte, wo er jetzt sei? Wenn sie mit Sicherheit wüßte, daß sie ihn dort wiederfinden, ihn wiedererkennen, ihn verstehen würde, ob sie dann bereit wäre, freiwillig den Sprung zu ihm hinüber zu machen? Rita verneint: „Ich würde einstweilen noch eine Zeit lang hier bei dir bleiben. Ich könnte dich ja nicht verlassen. Nie! Niemals!" sagt sie. Aber er preßt noch mehr aus ihr heraus.

„Wenn nun aber ich zu Eyolf ginge? Und du wüßtest mit unbedingter Sicherheit, daß du sowohl mich als auch ihn dort treffen würdest. Würdest du dann zu uns herüberkommen?"

Rita. Ich möchte schon. Ach wie gern! Wie gern! Aber —

Allmers. Nun?

Rita (leise stöhnend). Ich könnte es nicht, — das fühle ich Nein, nein; ich könnte es nicht! Nicht um alle Herrlichkeit des Himmels!

Allmers. Ich auch nicht.

Nebenbei bemerkt: er selbst glaubt weder an Gott noch an Unsterblichkeit; er nennt das „leere Vorstellungen".

Aber das Peinigen geht weiter. Man hat den kleinen Ertrunkenen, ehe die Strömung einsetzte, die ihn ins Meer hinausnahm, noch eine Weile am Grund des Fjord liegen sehen, mit offenen Augen. Darum sagt Allmers jetzt zu seiner Frau, daß zwischen ihnen von nun an beständig eine Scheidewand stehen müsse, denn:

„Wer weiß, ob nicht große, offene Kinderaugen uns anstarren Tag und Nacht."

Zuletzt thut er dem unglücklichen Weibe rund heraus zu wissen, daß alle Liebe zu ihr in ihm erloschen sei, auch daß er sie des Geldes wegen geheiratet habe. Kein Wunder, wenn endlich auch Rita bitter und höhnisch wird.

Am Schluß des Aufzugs erklärt Allmers seiner Schwester, daß er Rita verlassen und wieder mit ihr, Asta, leben wolle, um sich zu „reinigen" von dem Zusammenleben mit seiner Frau. Asta wehrt

empört und erschrocken ab. Als er darauf beharrt, indem er Bruder- und Schwesterliebe als das einzige Verhältnis bezeichnet, das dem Gesetz der Umwandlung nicht unterworfen sei, erzählt Asta ihm, sie habe, während seiner Reise, in alten Briefen ihrer Mutter gefunden, daß ihr das Recht, den Namen von Alfreds Vater zu tragen, nicht zustehe; sie sei nicht seine Schwester und darum ein Zusammenleben wie früher zwischen ihnen unmöglich.

Zu Beginn des dritten Aufzugs erscheint Asta reisefertig; sie will die Stadt verlassen. Der Wegebaumeister Borgheim, von dem weiter nichts zu sagen ist, als daß er mit Ausdauer um sie wirbt, macht einen letzten Versuch, sie für sich zu gewinnen, und wird zum drittenmal abgewiesen. Auch die warme und ernste Bitte Ritas, bei ihr und Alfred zu bleiben an klein Eyolfs Statt, weist sie zurück. Und als Allmers schließlich seine Bitten mit denen seiner Frau vereinigt, fordert sie in raschem Entschluß den beglückten Wegebaumeister auf, sie zu begleiten, flüstert dem drängenden Allmers in großer Angst zu, daß ihre Abreise eine Flucht bedeute vor ihm und vor sich selber — und steigt mit Borgheim zu Schiff.

Die beiden Zurückbleibenden blicken ihnen nach. Rita giebt ihrer Angst, daß auch Allmers sie verlassen werde, klagende Worte; sie bittet ihn, es nicht zu thun. Er antwortet mit Vorwürfen, kalt und hart. Das eine Mal sagt er: „es wäre besser für uns beide, wenn wir auseinandergingen," das andere Mal läßt er die Frage wieder offen. Es ist die alte Quälerei.

Zuletzt hört man Lärm vom Strand herauf. Die heimkehrenden Fischer prügeln ihre Kinder; die Frauen heulen. Rita fragt, ob man ihnen nicht jemand zur Hilfe hinunterschicken solle? Allmers verneint es schroff. Die da unten hätten klein Eyolf auch nicht geholfen, als er ertrank. Überhaupt, klein Eyolf soll gerächt werden. „Den ganzen Ort drunten sollst du dem Erdboden gleichmachen — wenn ich fort bin," befiehlt und rät er seiner Frau.

Nun aber sagt Rita: Nein! Wenn ihr Gatte sie wirklich verläßt, so wird sie allerdings hinuntersteigen an den Strand, aber sie wird alle die armen Jungen mit sich heraufnehmen, wird sie pflegen und erziehen an Eyolfs Stelle. Allmers erklärt das zunächst für Wahnsinn. Als sie fest bleibt, bohrt er gleich wieder in ihr herum nach ihren Motiven. Sie gesteht, daß sie es nicht aus Liebe thue: „wenigstens jetzt noch nicht." Sie will es mit der „menschlichen Verantwortung" weiter probieren, auf *ihre* Art. Und: „Ich will mich einschmeicheln bei den großen, offenen Augen, weißt du."

Da fällt ihm ein, daß er ihr dabei am Ende helfen könnte. Rasch wird der Einfall zum Beschluß erhoben. Rita reicht ihrem Mann die Hand und spricht das Schlußwort des Stückes: „Ich danke dir!"

Es ist der alte Ibsen, der das Schauspiel geschrieben hat; an einigen Punkten aber auch ein neuer, der in vollem Maß die Eigenschaft des großen Talentes verdeutlicht: vorwärts zu schreiten bis zuletzt. Dem alten Ibsen gehört der, auch in dem Nebenmotiv der Liebe zwischen Allmers und Asta, peinliche Stoff, der absolute Mangel an Humor, die Seelenzerfaserung, der namentlich die beiden Hauptpersonen unterworfen werden, die geringe Handlung, das Krüppelchen. Auch die Energie, mit der hier für das psychologische Charpiezupfen der zwei letzten Akte die dramatische Form gefunden und durchgesetzt wird bewundern wir an Ibsen anderwärts schon lange. Aber die Vorgeschichte des Stückes begreift sich ohne Schwierigkeit, der Dialog ist, bei aller Lebhaftigkeit, immer verständlich; klein Eyolf hat sein lahmes Bein weder von einem Vater noch von einem Großvater geerbt, auch bleibt uns jede klinisch-pathologische Bemerkung darüber erspart; die Rattenmamsell ist zwar eine wunderliche Erscheinung, die übrigen vier Personen aber sind leiblich und intellektuell ohne Defekt. Das sind gute, und wenn man die letzten Ibsen'schen Dramen ansieht, auch wieder neue Dinge.

Alfred Allmers einen Narren zu heißen, wird freilich jeden Leser des Stückes an einzelnen Stellen die Lust anwandeln. Mit wirklichem Recht aber doch nur insofern, als jeder Mensch, der sich selbst so ernsthaft nimmt, daß er nicht merkt, wo er abgeschmackt wird, den Titel verdient.

Auf Rita Allmers sind viel Steine geworfen worden; die meisten wären doch besser ungeschleudert geblieben. Was man ihr, mit Abscheu teils und teils mit Lachen, vor allem zum Vorwurf macht, ist die stark sinnliche Mischung ihrer Liebe. Zieht man das Objekt ihrer aggressiven Zärtlichkeit, den holzwollenen Stundenlehrer, in Betracht, so wird die Sache allerdings unwiderstehlich komisch; für einen moralischen Angriff auf die Frau liegt keine Ursache vor. Durch alle zivilisierten Völker geht seit Jahren eine Bewegung, der unter anderem die Frage nach der freien Selbstbestimmung des Weibes, auch auf dem Gebiet der Geschlechtsliebe, zu Grunde liegt. Auch hier fliegen Steine. Vor allem nach der Ehefrau der höhern Stände, der man, mißbilligend, selbstsüchtige Kälte und abweisendes Verhalten in diesem Punkt vorwirft. Die Sache kann also jedenfalls von zwei verschiedenen Seiten aus betrachtet werden.

Die interessanteste Figur des Schauspiels bleibt Rita sicher. Schon weil sie die einzige ist, die in gewissem Sinn sich fortentwickelt. Allmers hüpft zwar bald auf dem linken, bald auf dem rechten Bein, kommt aber nicht vom Fleck; Rita schreitet immerhin weiter. Ob die Stelle, an der der Dichter sie zum Schlusse zeigt, richtig gewählt und aus Ritas übrigem Wesen zu begreifen sei, muß freilich fast ohne Vorbehalt verneint werden. Das Leben dieser Frau ist auf Werke der Barmherzigkeit nicht neu zu gründen, noch überhaupt durch Arbeit auszufüllen; beim plötzlichen Mitthunwollen ihres Gatten überkommt einen vollends das Gefühl, als bekäme man da einen Bären von ganz unerhörten Dimensionen aufgebunden.

Es wird fraglos Leute geben, die auch zu diesem neuesten Stück Ibsens ein Leitmotiv finden, irgend eine sittliche Frage oder Forderung herauspräparieren, die er damit an die Menschheit gerichtet habe. Ich bin dazu vielleicht nicht geschickt genug — jedenfalls zu ehrlich. Aber, ob nun mit oder ohne tendenziöse Absicht des Dichters, es sind Gedankengänge vorhanden, in die das Schauspiel unabweislich hineinführt. Die leidvolle Erkenntnis z. B., daß das, was auf die Bedingung vollständiger Lebensgemeinschaft zweier Menschen gebaut, sie aufs innigste und dauerndste verbinden und vereinen sollte, daß gerade die Ehe imstande ist, sie am tiefsten und unheilbarsten von einander zu scheiden, hat hier eine dichterische Bestätigung ersten Ranges erfahren. Auch die Frage nach den Gründen und Umständen, unter denen die Fortsetzung einer Ehe noch erlaubt, oder unmöglich sein kann, drängt sich lebhaft heran. Wenn der Schluß des Stückes nicht als bloße Verlegenheitsauskunft angesehen werden muß, oder wenn nicht, was bei Ibsen freilich möglich wäre, die allerblutigste Satire dahinter steckt, so könnte es scheinen, als ob der Dichter diesmal für die absolute Unlöslichkeit des Ehebundes eintreten wolle, beinahe unter dem Motto: Pack schlägt sich, Pack verträgt sich.

Es ist nicht leicht, sich in Kürze darüber auszusprechen, ich aber möchte den Fall Allmers zu denen rechnen, die ein Auflösen des ehelichen Verhältnisses gebieten. Die Charaktere sind unvereinbar; von Liebe hat Allmers keine Spur, Frau Rita bloß deren irdisch Teil. Bei ihr zwar könnte vom himmlischen des Korintherbriefes sich am Ende noch etwas entwickeln; denn klein angelegt ist sie nicht. Aber niemals neben dem Stundenlehrer, der alles Gold in Nickelmünze umsetzt und alle Größe zerdenkt. Überdies: zwei Leute, die sich so furchtbare Dinge gesagt haben, zwischen denen so häßliche und allerhäßlichste Anklagen hin- und hergeflogen sind, haben ihr Ver-

hältnis ohnehin derart aus allen Fugen des Anstandes und der innern Wahrheit gerückt, daß damit jedes Recht der Gemeinschaft verwirkt sein sollte, selbst das der gemeinsamen Arbeit.

So steckt denn in dem Schlußtableau des Stückes thatsächlich nicht das mindeste einer wirklichen Lösung. Es ist eine Pose, über deren gründliche Verlogenheit weder melodramatische Flötenbegleitung und bengalisches Licht, falls in unseren symbolisierungslustigen Tagen ein Regisseur hierauf verfiele, noch sentimentaler Bekehrungsglaube, der allenfalls im Zuschauerraum sich regte, hinwegzutäuschen vermöchten. S. Binder.



Neue Bücher.

Reform oder Revolution! Von E. von Massow. 2. veränderte Auflage. Berlin, Otto Liebmann, 1895. VIII u. 245 S. 8°. 2 ℳ. —

Der Verfasser wehrt dem teilnahmlosen laissez faire, laissez aller! gegenüber dem brennendsten Problem der Gegenwart; er will Thatkraft und Liebe zum Volk bei den „oberen Schichten", Verständnis für das Ganze bei allen wecken. Das gelingt ihm, weil seine Ratschläge zum Kampf gegen die Revolution durch kluge Reformen einen energischen Willen und ein Herz voll Liebe überall merken lassen. Er zeigt den Gebildeten und Besitzenden, daß ihre Jugend anders lernen, praktischer sich fürs Leben vorbereiten, gewissenhafter beraten und erzogen werden müsse, wenn nicht die Überlegenheit über die Massen eine solche des Geldbeutels, statt des Geistes sein solle. An der Erziehung der erwerbsarbeitenden Jugend, die jetzt sich selbst überlassen wird, muß die Gesamtheit wieder den ernstesten Anteil nehmen; die unteren Klassen müssen so gehoben werden, daß sie sich als Glieder des Ganzen, nicht als Vergessene fühlen; dadurch wird die Sozialdemokratie den Zufluß der jugendlichen Elemente verlieren. — Das Buch ist ein Wegweiser für jeden, der an die Möglichkeit sozialer Gesundung glaubt und der sozialen Thai mehr Wert beimißt als grauen Theorieen. Auch die religiöse Frage wird gestreift. Der Verfasser ist Christ, seine Gedanken kommen aus der Liebe, und was seine Stellung zu dem Streit in der Kirche betrifft, so ist sein Rat nicht übel: „Jeder mache Ernst mit seiner Religion und keiner störe den andern in der Bethätigung der Nächstenliebe." Der gemeinsame Feind heißt Egoismus. Die entscheidende Frage ist für den Christen nicht: kommen wir vorwärts oder rückwärts? — (Fortschritt giebts auch für das Tier) — sondern: geht es aufwärts oder abwärts? Also „Empor!" L.

Damm, Dr. med., Die Entartung der Menschen und die Beseitigung der Entartung. Berlin, Bruer & Co., 1895. 83 S. gr. 8°. ℳ —.50.

Es ist eine verdienstliche That, das Volk mit solchem Nachdruck auf die hohe Bedeutung der „sinnlichen Fehler" für die Gesundheit

hinzuweisen, wie es der Verfasser seit einer Reihe von Jahren thut, und man ist deshalb geneigt, über die „Untiefen" und Widersprüche in den Ausführungen hinwegzusehen. Wenn es aber „die Ergreifung des einen großen Gedankens der Vervollkommnung der Menschheit ist, die uns rettet," so muß dieser Gedanke tiefer gefaßt und dargestellt werden, und der Kampf darf sich nicht bloß gegen die Auswüchse der Sinnlichkeit richten. Auch darf in dem Streben nach Regeneration der Einzelne nicht auf den Staat warten, sondern muß bei sich selbst anfangen. Wenn Verfasser behauptet, „das Christentum ist nur für gesunde Menschen bestimmt, weil kranke Menschen für die Religion der Liebe nicht aufnahmefähig sind," so ist zu erwidern, daß die „kranken Menschen" dafür aufnahmefähig werden, wenn die Gesunden nicht müde werden, den Kranken an ihrem eigenen Leib zu zeigen, was Liebe ist. Verf. wendet sich ferner auch gegen den Schutz der „Verlorenen" auf Kosten der Starken. Nun, sollen wir uns ihrer etwa auf dem Weg der Aussetzung oder Deportation entledigen? Wo nicht, so bleibt doch nur die unermüdete „Hebung" der Verlorenen übrig, um diesen Hauptbhemmschuh der Höherentwicklung der Gesellschaft zu beseitigen.

A. Pfleiderer.

Prostitution oder Produktion, Eigentum oder Ehe? Studien zur Frauenbewegung. Von Johanna Löwenherz. Neuwied. Im Selbstverlag der Verfasserin, 1895. 210 S. gr. 8°. ℳ 1.50.

Diese Schrift, deren Titel geeignet ist, falsche Vorstellungen von ihrem Inhalt zu erwecken, bildet ein einziges großes Plaidoyer für Frauenrechte und eine schwere Anklage gegen die Männer, deren Selbstsucht und Tyrannei nach der Verfasserin die Frau in ihre gegenwärtige, unwürdige Stellung gedrängt hat. Freilich nehmen die Prostitution und die gegenwärtige Form der Ehe, die das Weib zum Eigentum des Mannes mache, in den Erörterungen der Verfasserin eine wichtige Stelle ein; daneben werden aber auch die anderen Frauenfragen, und zwar sehr geistvoll und selbständig, wenn auch einseitig, besprochen. Bei der Lauheit der meisten Männer gegen diese Dinge, die in Leben und Existenz vieler, ja aller Frauen so tief eingreifen, ist es besonders lehrreich, die Stimme einer Frau zu hören, die alles, was sie vorbringt, nicht bloß durchdacht, sondern auch erlebt hat und die Fesseln, über die sie klagt, ins eigene Fleisch schneiden fühlte. Es geht durch das Buch eine edle Begeisterung für Gerechtigkeit und wahre Freiheit, ein flammender Zorn gegen jede Unbill, die sie an ihrem Geschlecht verübt sieht. Aus diesem Pathos fließt die oft hinreißende Beredsamkeit der Verfasserin, die das Buch so eindrucksvoll macht. Dasselbe ist übrigens an die Männer gerichtet, die für die Rechte der Frauen gewonnen werden sollen, hat aber weniger den Zweck, die letzteren über ihre Forderungen aufzuklären. Es hat auch eine gewisse männliche, energische Haltung und ist frei von falscher Sentimentalität.

W. Wetz.

Wider den Kleinglauben. Ein ernstes Wort an die evang. Christen aller Parteien. Von lic. J. Meinhold, a. o. Professor der Theol. zu Bonn. Freiburg i. Br., J. C. B. Mohr, 1895. XXIV u. 83 S. 1 ℳ —.

Obwohl diese Schrift ihrem Titel nach nicht sowohl eine wissenschaftliche, als eine praktische, polemische Absicht hat, will ich doch solche, die sich über die neueste Auffassung des Alten Testaments unterrichten

wollen, ausdrücklich auf die Skizze hinweisen: „Die Anfänge der israelitischen Geschichte und Religion.“ Dieselbe bildet den Hauptinhalt der Schrift (S. 1—58). Das Vorwort berichtet über die Angriffe, die M. und die Universitätstheologie ihretwegen erfuhr; S. 59 ff. bringt eine Erwiderung darauf. Diese wollte mir nicht recht genügen, weil es mir schien, daß M. die Bedeutung des Umschwungs in der Betrachtung der Bibel für die Praxis der Kirche nicht tief genug erfaßt habe. Sonst hätte er sich auch nicht bloß gegen den Kleinglauben der Gemeinden und Pfarrer wenden müssen, sondern auch gegen die Bequemlichkeit der wissenschaftlichen Theologen, deren geringste Sorge es bis jetzt war, aus ihrer veränderten (gewiß richtigeren) Betrachtung der Schrift (und Kirchengeschichte) eine neue Methode der Verkündigung des Evangeliums abzuleiten. Darum ist es auch eine nicht ganz unverdiente Strafe, daß ihnen das Leben jetzt bisweilen ein bißchen (arg ist's ja nicht) sauer gemacht wird. S.

Wider den Schulautoritätsglauben. Ein offenes Wort der Entgegnung auf die Schrift „wider den Kleinglauben“ von lic. J. Meinhold. Von Rabbiner Dr. Daniel Fink, Hannover, Carl Meyer (G. Prior), 1895. 43 S. 1 ℳ. —

Wie viel der Verf. seinem Gegner in Einzelheiten am Zeuge geflickt hat, wage ich nicht zu entscheiden, da ich nicht Hebraist von Fach bin. Aber das ist mir hinlänglich deutlich geworden, daß er nicht versteht, worum sich's wesentlich handelt: nämlich nicht darum, ob Lea „die Kuh“ heißt oder „die Antilope“ u. s. f., nicht um die einzelnen Resultate der alttestamentlichen Forschung; sondern darum, ob auf die Religion Israels (und das Christentum) die allgemeinen Methoden religionsgeschichtlicher Forschung angewendet werden dürfen oder nicht. — Das Schriftchen setzt die Kenntnis des Hebräischen voraus. S.

„Geboren von der Jungfrau.“ Zweite, nach Publizierung des alten syrischen Evangelientextes vom Sinai vermehrte Auflage. Berlin, H. Walther. 35 S. ℳ —.60.

Der sorgfältig und klar geführte Nachweis, „daß der Wortlaut der neutestamentlichen Schriften an vielen Stellen unvereinbar mit der Annahme ist, die Autoritäten des Urchristentums hätten an die jungfräuliche Geburt geglaubt.“ Die beigefügte Moral ist mir etwas zu matt. S.

Das Bekenntnis zum geschichtlichen Christentum gegenüber der Bedrohung unserer Religion durch die orthodoxe Auffassung der heiligen Schrift. Berlin, H. Walther, 1895. 45 S., ℳ—.60.

Die noch lehrreichere Fortsetzung der Schrift „Geboren von der Jungfrau“. Sie fordert im Namen der Religion des Christentums zum Angriff auf gegen jeden Versuch, die Wahrheit des Christentums an die „einst rettende, jetzt verderbliche Fiktion von der unfehlbaren, ‚heiligen‘ Schrift“ zu knüpfen. Das hat Sinn. Aber dieser Aufruf kommt leider nicht von einem Rufer zum Streit, sondern anonym — und das hat keinen Sinn. Der Aufruf wird daher auch in die blaue Luft wieder verwehen, aus der er gekommen ist. Ich kann mich aber auch nicht zu den „wir“ rechnen, die diese Stimme ohne Rufer vertritt. „Wir sind geschichtliche Christen. Für uns handelt es sich beim Christentum um die praktische Frage: welches ist in jeder Stunde des Lebens der Wille Jesu Christi für unser Thun und Lassen?“ „In Fragen der christlichen Religion — und das sind alle sittlichen Lebens-

fragen — ist es der einzige Weg zum Ziel, den geschichtlichen Willen Jesu Christi zu erforschen; mit der Feststellung dieses Willens ist die Entscheidung in der Sache unbedingt gegeben". Nein! Ich bin geschichtlicher, durch die Geschichte produzierter, Geschichte produzierender Mensch. Für mich handelt es sich um die praktische Frage: was ist Wahrheit? was kann ich, was soll ich für mich und andere werden? Die Beantwortung dieser Frage erfordert, daß ich mit der Geschichte, deren Produkt ich bin, die ich frei fortsetzen soll, möglichst gründlich abrechne. Zu dieser Geschichte gehört auch Jesus, und die Abrechnung mit ihm wird zur Hauptsache werden, wenn er sich, wie man sagt, als der Schwerpunkt der Menschheit erweist. Daß ich mich aber immer zum Voraus an ihn „unbedingt" gebunden fühlte, fällt mir nicht ein, darf mir nicht einfallen. Denn er ist er und ich bin ich, und ich bleibe ich, er mag sein, der er will. Ich glaube, daß es dem Verfasser, wenn er mit sich selbst klar und kühl abrechnet, nicht anders ergehen wird; wo nicht, so würde michs ungemein interessieren, in ihm einen — den ersten! — Menschen kennen zu lernen, dem der Wille des geschichtlichen Jesus unbedingt Lebensregel ist. — Ich empfehle es jedem, der über unsere religiöse Situation ins Klare kommen will, diese Schrift gründlich und mehrfach zu studieren und sich dabei immer wieder zu sagen: also so schreibt, so kämpft, so bekennt man heutzutage — anonym! S.

„Nietzsche-Kritik". Ein Beitrag zur Kulturbeleuchtung der Gegenwart. Von Maxi. Zürich, Verlagsmagazin (J. Schabelitz), 1895. 36 S. gr. 8°. ℳ —.80.

Der Verfasser hat fleißig in und über Nietzsche gelesen und versteht mit Geschick zu zitieren. Aber an allen entscheidenden Punkten zeigt es sich, daß er der Probleme noch nicht Herr geworden ist. Man sieht: er ist wirklich von Nietzsche ergriffen, und insofern ist seine Begeisterung für diesen nicht grundlos; aber wie er sich eigentlich die Umzüchtung der Menschheit denkt und worauf sie führen soll, das ist ihm selbst offenbar noch höchst nebelhaft. Nur besser wird alles werden, viel besser und schöner und glücklicher. So ist die Schrift, wie die meisten dieser Art, hauptsächlich ein indirekter Beitrag zur Kulturbeleuchtung der Gegenwart — d. h. sie beweist, wie dunkel der Gegenwart trotz Nietzsche ihre Kulturaufgabe noch ist. S.

Die Kulturaufgaben der Reformation. Von Arnold E. Berger. Berlin, E. Hofmann & Co. 1895. Geh. ℳ 4.50.

Die in der jüngsten Zeit von verschiedenen Forschern unternommene Aufgabe, die Reformationsbewegung auf den breiten Grund der früheren Jahrhunderte zu stellen, hat in dem vorliegenden Buche eine tüchtige Lösung gefunden. Die Fülle von Monographien über das sittlich-religiöse Empfinden, wie über die sozialen Lösungsversuche der Vorbereitungszeit sind hier zu einem lebenswarmen Bilde verarbeitet. Mit klarem Blicke für das Bedeutsame hat der Verfasser die beiden Hauptpunkte herausgehoben, ohne die Luthers That und Wirksamkeit unverständlich bliebe: die mächtig aufstrebende Laienkultur des Mittelalters und die allmählich sich entfaltende Kraft des Eigenwillens der Persönlichkeit, den Durchbruch des Individualismus. Hiermit sind unstreitig die richtigsten Faktoren gekennzeichnet, die auf eine Lösung der sittlich-sozialen Frage hindrängten.

Methodisch ging die Kirche darauf aus, ihr romanisches religiöses Ideal der Askese und Weltflucht dem germanischen Geiste aufzudrängen

und die vollsaftige Kraft gesunden Lebensgefühls und heiteren Sinnengenusses zu ertöten, um anstatt dessen das ihm fremdartige Reis einer kreatur- und weltfeindlichen, abstrakt idealen Lebensauffassung aufzupfropfen. Aber der Kern war zu tüchtig. Fröhlich gedieh trotz des Druckes eine mächtig sich entfaltende Laienkultur, und durch alle Krankheitserscheinungen eines extremen Mystizismus rettete sie sich hindurch, bis sie in Luther den gewaltigen Anwalt ihrer Daseinsberechtigung fand. „Außerhalb der Kirche war diese Laienkultur üppig emporgewachsen, abseits gleichsam wie eine blühende Wildnis, aus der kein gangbarer Pfad in die heiligen Mauern mit ihrem himmlischen Frieden zurückzuführen schien; Luther aber fand in dieser Wildnis den Garten des Herrn, er baute seine Kirche mitten hinein, er heiligte die irdische Welt, er gab ihr ihre Rechtfertigung vor Gott."

Aufs engste hing mit dieser Laienkultur jene begeisterte Rückwendung zum klassischen Altertum zusammen, in dem sich der schöpferische Wille als die geniale Macht darstellte, die Großes zu vollbringen vermag. Ausführlich schildert das vorliegende Werk die große Bewegung, die im 13., 14. und 15. Jahrhundert in begeisterter Hingabe an die Antike besonders in Italien ihren Ausdruck fand und einen Umschwung in Handeln und Empfinden hervorbrachte, wie er seit langem nicht erlebt war. In deutschen Landen verband sich dieses Gefühl kräftiger Entfaltung der Individualität mit dem in kontemplativer Beschaulichkeit allmählich erstarkten Bewußtsein vom Eigenwerte der Persönlichkeit und zeitigte eine selbstherrliche Stimmung der Person, die Großes erhoffen ließ, wenn der Mann kam, der die Geister zu leiten wußte. „Die Selbstbesinnung der Persönlichkeit auf ihre eingeborenen Grundkräfte, die daraus erwachsende Pflicht der freien Prüfung und des unbeirrten Forschens nach den echten Quellen der Weisheit . . . das tiefe Durchdrungensein . . . von dem selbständigen Rechte des Irdischen, von den gottgesetzten weltlichen Aufgaben des Menschen" verlieh jener Zeit ihr eigentümliches Gepräge.

So ist dies Buch eine vortreffliche Charakteristik des Ringens und Strebens nach einer neuen, den Gemütern zusagenden Lebensauffassung in der Zeit vor Luther. Wer Klarheit über die Bedeutung des Reformators und sein Werk erstrebt, kann an diesem Buche nicht achtlos vorübergehen. Dem aufmerksamen Leser entgeht nicht die Ähnlichkeit in vielen Punkten mit den geistigen und materiellen Nöten unsrer Zeit.

A. Heubaum.



Herausgegeben unter verantwortlicher Redaktion von Lic. Chr. Schrempf in Cannstatt.
Die für die Wahrheit bestimmten Aufsätze und Briefe wolle man an den Verleger persönlich richten (E. Hauff, Firma: Fr. Frommanns Verlag in Stuttgart).

K. Hofbuchdruckerei Carl Liebich Stuttgart



Nr. 54.
Fünfter Band Nr. 6.

Die Wahrheit.

Halbmonatschrift zur Vertiefung in die Fragen und Aufgaben des Menschenlebens.

Herausgegeben
von
Christoph Schrempf.

Inhalt:

Erscheint halbmonatlich.

Preis vierteljährlich Mk. 1.80, das einzelne Heft 40 Pf.



Stuttgart.
Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff).
1895.



Wider die Hast.*)

1.

Die bedeutsamsten Erfindungen der Neuzeit bestehen in einer Steigerung der Bewegung zu früher ungeahnter Schnelligkeit. Das ist überhaupt der Wert der Maschine, daß sie zu gleicher Zeit die Arbeitsleistung vermehrt und die Arbeitszeit vermindert. Insbesondere haben wir nun die Mittel, die größten Räume in der kürzesten Zeit zu durchfliegen. Und die Beförderung des Worts durch Telegraph und Telephon erreicht ja eine Schnelligkeit, daß man bald sagen kann, der Raum sei kein Hindernis mehr für den Austausch der Gedanken. Diese Leichtigkeit und Schnelligkeit der Bewegung giebt der Gegenwart so sehr das Gepräge, daß man sie als das „Zeitalter des Verkehrs“ charakterisieren konnte. Und es stellt sich uns in wirklicher Großartigkeit vor, dieses Zeitalter des Verkehrs! Der Mensch muß sehr stumpf oder blasiert sein, der sich des Telegraphen oder Telephons bedienen, auf der Eisenbahn fahren, ein Dampfschiff besteigen kann, ohne eine stolze Befriedigung darüber zu empfinden, wie leicht und sicher wir jetzt die Kräfte der Natur benützen, um die Schranken unserer Natur zu überwinden! Oder vielmehr: wie blasiert ist unser Geschlecht schon geworden, daß es dieses gehobene Gefühl so oft vermissen läßt! Wer würde sich, wer kann sich noch von der Benützung dieser Erfindungen ausschließen? Und wie viele bedenken, welch' großartiger Arbeit des Menschengeistes sie es verdanken, sich durch die weitesten Räume so leicht und rasch bewegen, die größten Hindernisse fast spielend beseitigen zu können?

*) Frei nach einer vom Herausgeber gehaltenen Rede.

Auf das Geistesleben im engeren Sinn kann diese Eile direkt nicht übertragen werden. Das produzierende Denken und Dichten des Menschen läßt sich durch keine Erfindung beschleunigen. Aber indirekt wird das geistige Leben in unserer Zeit durch die Leichtigkeit und Schnelligkeit der Bewegung, die wir erreicht haben, sogar sehr stark beeinflußt. Der Mensch von heute kann ohne große Mühe ein viel bedeutenderes Stück der Wirklichkeit in sein Leben hineinziehen, als dies früher der Fall war. Die Bequemlichkeit des Reisens ermöglicht die unmittelbare Anschauung der fernsten, fremdartigsten Menschen und Dinge. Sofern man doch nicht überall zugleich sein kann, tritt die Schnelligkeit unseres Nachrichtendienstes ergänzend ein. Über das Wichtigste, was in der Welt vorgeht, kann sich ohne große Kosten und Mühe jetzt jeder unterrichten. Der billige Preis des Buches gestattet uns, an der Erfahrung vergangener Zeiten teilzunehmen. So ist es für uns eine Kleinigkeit, mit den verschiedensten Sphären und Stufen des Kulturlebens bekannt zu werden. Wer möchte aber nicht möglichst viel des ihn umgebenden Lebens in sein Leben hineinziehen? wer wollte sich nicht den Kreis der direkten oder indirekten Erfahrung möglichst weit ausdehnen? Es wäre ein Zeichen von Beschränktheit und Stumpfsinn, wenn man auf die Bekanntschaft mit der reichen Welt verzichten wollte, die einem nun so nahe gerückt ist. Daher in unserer Zeit eine Hast im Genuß, eine Hast in der Forschung, eine Hast in der Entwicklung des Menschen, die auch dem geistigen Leben – es läßt sich nicht leugnen — einen Schein der Großartigkeit giebt.

2.

Aber ihm doch nur einen Schein, und zwar einen sehr trügerischen, sehr gefährlichen Schein.

Denn es muß sofort jedem auffallen, daß dieselbe Zeit, der ein ungeahnter Reichtum des Lebens erschlossen ist, doch so unbefriedigt und unbefriedigend sich uns darstellt. Und eine wirkliche Bereicherung des Lebens sollte doch eine wirkliche Befriedigung gewähren! Aber wir sind weder glücklichere Menschen, noch bessere Denker, noch größere Charaktere geworden als es unsere Vorfahren, und zwar einer sehr frühen Zeit, bereits waren. Eher dürfte das wirkliche Glück und die wirkliche Kraft des Lebens zurückgegangen sein. Und es läßt sich ohne große Mühe nachweisen, daß es kaum anders sein kann, eben wegen der Hast, worin unser Leben verläuft, verlaufen muß.

Diese rapide Eile muß fast notwendig unser Glück zerstören. Wie das Ohr des Menschen die Töne nicht mehr unterscheiden und

genießen kann, wenn sie in zu rascher Folge ihm zuströmen, so hat die Eindrucksfähigkeit des Menschen überhaupt ihre Grenze. Wirkliche Bereicherung und Befriedigung gewähren dem Geiste immer nur solche Eindrücke, die sich deutlich abheben, die ihm die Fülle des Lebens, das sie in sich bergen, offenbaren können. Wer aber jeglichen Eindruck kosten will, der sich ihm heute darbietet, der kann unmöglich bei dem einzelnen sinnend verweilen; er muß mit einer ungemütlichen Sorglichkeit berechnen, daß ihm ja gewiß die Zeit reiche, in der großen Galerie des Lebens, durch die wir wandeln, jedem der vielgerühmten Stücke wenigstens einen Blick zuzuwerfen. Aber der nächste Eindruck verschlingt immer wieder den vorhergehenden. Schließlich bleibt nur die leere Verwunderung, wie viel man sehen konnte und gesehen hat, aber keine volle, tiefe Erinnerung an ein einzelnes Bild, das einem das Gemüt zugleich ausgeweitet und erfüllt hätte. Immer nur oberflächlicher, eilfertiger Genuß, nie wahre tiefe Freude: das ist die Qual des „modernen Menschen".

Sodann lassen sich gewisse Dinge nun einmal bloß langsam verstehen: namentlich das interessanteste Ding dieser Welt, der Mensch selbst. Wer ihn rasch erkennen will, durchdringt ihn nie. Einst sagte man, daß man niemand wirklich kenne, mit dem man nicht einen Scheffel Salz gegessen habe. Diese Bedingung wahren Verständnisses dürfte heutzutage selten genug zutreffen. Denn wir leben ja im „Zeitalter des Verkehrs" und haben Tag für Tag mit so vielen Menschen und so eilfertig zu thun, daß von ruhiger Beobachtung, wirklicher Kenntnis, sicherem Verständnis derselben nicht mehr die Rede sein kann. Darum kommen wir auch nicht mehr zur Verwunderung über den Menschen, über die Mysterien, die sich in ihm bergen, über die etwaige Lösung seines Rätsels. Wer wirklich davon noch tief ergriffen wird, ist ein unnützer Grübler und kommt gar bald in den Verdacht, daß es mit ihm nicht ganz richtig bestellt sei. Auch was die eigentliche Wissenschaft betrifft, scheint mir die Psychologie im engern Sinn von dem Aufschwung der Anthropologie und Ethnologie nicht bloß Vorteil, sondern auch großen Schaden gehabt zu haben. Dem modernen Psychologen geht der Mensch gerne in dem „Milieu" unter, während doch jedes wirkliche Menschenleben, das diesen Namen verdient, ein energischer Kampf mit dem „Milieu" ist. Namentlich die Religion wird oft mit empörender Oberflächlichkeit behandelt, und unter der neugierigen Beschäftigung mit den Religionen der fernen Länder und Zeiten erlischt oft jedes Verständnis für das religiöse Problem, das der entwickelte Mensch sich selbst nicht sowohl ist, son-

dern immer erst werden sollte. — Kurz: auf dem wichtigsten Gebiete des Denkens, dem Denken über den Menschen, sind wir durch die großartige Erweiterung des Erfahrungskreises, die uns das Leben hastig zu durchrennen nötigt, kaum gefördert, viel eher geschädigt worden.

Ein ähnliches gilt von dem Einfluß dieser Hast auf die sittliche Entwickelung des Menschen. Ich will zunächst auf einen einzelnen Punkt hinweisen, wo sich der Schaden, den sie anstiftet, besonders deutlich offenbart. Es ist unglaublich, wie leichtfertig in unseren Zeitungen, auch in besseren, oft mit der Wahrheit umgegangen wird. Und doch läßt es sich so leicht verstehen: denn der Betrieb unseres Zeitungswesens gestattet oft gar nicht, die Zuverlässigkeit seiner Informationen erst zu prüfen. Wollte man sich darauf einlassen, wollte man insbesondere so sicher gehen, daß man sich bei den Betreffenden selbst erkundigte: so käme man ja einen Tag oder gar zwei zu spät, und das darf eine leistungsfähige Zeitung nicht riskieren. Lieber also eine Unwahrheit, eine Verdächtigung, eine haltlose Vermutung! Man kann ja hinterdrein berichtigen — oder auch nicht! — Aber, von Einzelheiten ganz abgesehen, läßt sich durch ganz allgemeine Erwägungen darthun, daß die Hast unseres Lebens unserer sittlichen Entwickelung nicht förderlich sein kann. Erstens kann in der Hast keine ernsthafte sittliche Erwägung angestellt werden. Die Sittlichkeit besteht gerade darin, daß man nicht auf den ersten Eindruck handelt, daß man ihn immer erst aufhebt, wägt und dann sich entschließt. Die bloße Reflexbewegung hat keine sittliche Qualität. Zweitens besteht der Charakter gerade in der Dauer einer für richtig gehaltenen Gesinnung durch die Zeit. Schnelligkeit gilt bei der Erwerbung des Charakters nicht, weil er eben die Kraft und Kunst des Beharrens erfordert. Man kann geradezu sagen, daß das Hauptstück in der Charakterbildung dies ist: langsamer zu werden. Dann ist aber die Situation für eine gesunde Charakterentwicklung wirklich nicht günstig, wenn die Art der Zeit stets dazu reizt, möglichst rasch zu leben. Eine unbefangene Beobachtung der Gegenwart scheint mir diese Erwägungen in unangenehmster Weise zu bestätigen. Denn an Charakteren, die langsam, bedächtig, aber sicher und stetig sich ihren Weg durchs Leben bahnen würden, haben wir in der That keinen Überfluß. Gerade bei den Besseren unserer Zeit scheint mir das oft bedenklich hervorzutreten, daß sie allerdings leicht und schnell von dem Guten ergriffen werden, aber selten genug die Ausdauer besitzen, die erkannte Idee in das eigene Leben und die umgebende Wirklichkeit einzuwirken.

So komme ich zu dem schlimmen Resultat, daß die Hast, deren wir uns befleißigen müssen, wenn wir den Kreis der uns möglichen Erfahrung einigermaßen vollständig durcherproben wollen, für uns höchst gefährlich ist. Ich leite aus ihr namentlich auch noch das ab, daß wir so wenige Männer haben, die in Kirche und Staat nach wirklich weittragenden Ideen arbeiten würden. Zumeist herrscht doch ein Opportunismus, der froh ist, sich vom einen Tag in den andern hinüber zu retten. Aber woher sollte man die weittragenden Ideen haben? Auf ihr Aufblitzen geduldig zu warten, sie dann geduldig durchzudenken und für sich geduldig zu erproben: dazu reicht die Zeit nicht.

3.

Ehe wir nach den Mitteln fragen, wie wir uns diesem hastigen Treiben entziehen können, müssen wir zuerst noch die inneren psychologischen und ethischen Ursachen desselben darlegen. Denn seine äußere Ursache, die unverhältnismäßige Erweiterung der uns möglichen Erfahrung, können und dürfen wir ja nicht mehr beseitigen. Dagegen lassen sich vielleicht gewisse Vorsichtsmaßregeln treffen, daß sie uns nicht zu einer so gefährlichen Versuchung werde.

Den Anknüpfungspunkt für die Versuchung bildet der Ehrgeiz. Derselbe wird entweder wachgerufen durch die Menge dessen, was es zu genießen und zu arbeiten giebt, und ist dann an sich nicht zu verwerfen. Man will doch „auf der Höhe seiner Zeit stehen"; man würde sich vor sich selbst schämen, wenn man die reichen und so leicht zugänglichen Bildungsmittel der Gegenwart ungenützt ließe. Und so benützt man sie, aber — um eben nichts ungenützt zu lassen — so eilfertig, daß man einen wirklichen Gewinn erst nicht hat. Öfter wird dieser Ehrgeiz erregt durch den Blick auf die andern, neben denen man sich nicht schlecht finden lassen darf. Es ist doch Ehrensache für den Gebildeten, gegen kein Gebiet des Lebens ganz gleichgültig, auf keinem ganz unerfahren zu sein. Einen viel geringeren Mangel bedeutets, daß man auf keinem Gebiet recht zu Hause ist. Das kann man ja auch bei einiger Vorsicht so verdecken, daß es nicht so leicht jemand merkt. Und so fährt man über alles hin, Litteratur und Kunst, Politik und sogar Religion, interessiert sich für alle „Fragen", kennt so ungefähr den Standpunkt und die Aussichten der wichtigsten, d. h. lautesten Parteien, erwirbt sich so die Möglichkeit, über alles mitzureden, und erspart sich die Mühe, irgend etwas gründlich zu untersuchen. Denn mit diesem Bildungsehrgeiz — oder dieser Bildungseitelkeit — verbindet sich in der Regel eine geistige Bequem-

lichkeit, die jede ernsthafte Anstrengung scheut. Und das hastige Hinunterschlucken von allerlei Bildungsstoff, oder das hastige Herumstupfen an dem und jenem ist zwar auch sehr ermüdend, aber es entbindet doch von der stetigen Anspannung und Sammlung des Geistes, die zu ernster Arbeit gehört.

Dies führt uns sofort auf das Zweite: es mangelt uns nicht bloß die Zeit, sinnend bei dem Einzelnen zu verweilen, sondern wir haben dazu gar oft nicht die Fähigkeit und Lust. Wir sind dazu zu unstät und zu nervös; ich möchte hinzufügen: auch zu skeptisch, zu ungläubig. Haben wir eine Sache angefaßt und einigermaßen begriffen, so zupft es uns in allen Nerven, nach etwas neuem zu haschen. Verlohnte es sich denn auch, sich auf irgend etwas Einzelnes zu konzentrieren und darein zu vertiefen? Wer erhofft von solcher Mühe wirklichen geistigen Gewinn? Denn so gern und laut man heutzutage gerade die „Tiefe“ lobt, so hat man doch den Glauben verloren, daß in der Tiefe etwas zu finden sei. „Die Masse thut's“: das ist das Stichwort der Gegenwart; der Sammlerfleiß ist die Tugend, die heute den Preis davonträgt. Bohrendes Denken wird nicht sowohl bewundert als angestaunt; denn man hält es für einen überlebten Wahn, daß irgendwo durch das Denken irgend etwas Tiefes, Geheimes, Kostbares zu erbohren sei.

Das ist der tiefste Grund des hastigen Treibens, dessen wir alle uns erwehren müssen: die Verzweiflung daran, durch Vertiefung in das Dasein zu einer sättigenden Überzeugung zu gelangen. Unsere Zeit ist, auch wo sie scheinbar dogmatisch auftritt, durch und durch skeptisch gestimmt. Der Skeptiker aber wird notwendig unstät, hastig. Etwas muß der Mensch doch für seinen unausrottbaren geistigen Hunger haben; glaubt er an keine intensive Befriedigung durch Vertiefung mehr, so muß er den Mangel durch Haschen nach neuen Eindrücken ersetzen — wodurch dann freilich der Hunger nie gestillt, nur immer vergrößert wird.

4.

Wie sollen wir uns diesem hastigen Treiben entziehen?

Die möglichen und notwendigen Vorsichtsmaßregeln ergeben sich von selbst aus den eben entwickelten inneren Ursachen der Hast.

Wir müssen, gerade weil die Ausweitung des Lebens so verführerisch leicht geworden ist, auf möglichste Reduktion des Lebensinhalts bedacht sein. Das erfordert oft ein schmerzliches Entsagen. Es ist schwer, im Überfluß strenge Mäßigkeit zu bewahren; es ist

dies um so schwerer, wenn man sich in einem Kreise befindet, wo es für Ehrensache gilt, möglichst viel wenigstens versucht zu haben. Aber es ist nichts zu machen. Wollen wir des Lebens Gehalt und Frucht nicht verlieren, so müssen wir uns zu einer starken Reduktion entschließen im Genuß, im Wissen, auch in der Arbeit. Vor allem dürfen wir keinen ungeduldigen Ehrgeiz aufkommen lassen. Mehr als je gilt es in unsern Tagen, daß in der Beschränkung gerade sich der Meister zeigt. Wer heute wirklich gebildet sein will, muß für ungebildet gelten können. Wer heute wirklich der Wissenschaft dienen will, muß den Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit riskieren. Nur dadurch kann er sich die Muße sichern, etwas Ernstes zu treiben, etwas Rechtes zu werden.

Damit uns diese Reduktion des Lebens nicht zu schwer fällt, müssen wir uns sofort die Weile gönnen, uns einigen Gedanken hinzugeben, die unsere Zeit freilich auch kennt und oft genug nennt, aber selten ernst nimmt.

Wir müssen uns deutlich und konkret vergegenwärtigen, daß das nicht *wirklich* leben heißt, von einem zum andern zu fahren, alles zu betasten und nichts zu erfassen, alles zu probieren und nichts wirklich zu üben und zu können. Wir müssen uns namentlich dem Gedanken öffnen, der uns doch oft genug beschleicht: wie lächerlich es ist, zu lesen, nur um gelesen zu haben, zu hören, nur um gehört zu haben, ohne sich irgend welchem Eindruck so lange hinzugeben, daß wir uns selbst und anderen genau und klar Rechenschaft davon ablegen könnten. Wir müssen den Ekel gewissenhaft auskosten, der uns doch manchmal über unserer Unterhaltung befällt, in der wir zwar alles berühren können, Litteratur und Kunst, Politik und Religion, aber kaum etwas recht anfassen dürfen, da wir uns sonst jämmerliche Blößen geben würden. So können wir uns die Hast etwas entleiden.

Um aber wieder Freude am Verweilen zu bekommen, müssen wir die alte Wahrheit besser würdigen lernen, daß das Einzelne immer, so oder so, der Spiegel des Ganzen ist. So brauchen wir ja nicht, um das Ganze kennen zu lernen, mit ruhelosem Eifer Einzelheiten zu sammeln; wir dürfen uns vielmehr an irgend etwas Einzelnes, das uns fesselt, festhalten, und müssen nur die Fähigkeit zu gewinnen suchen, in dem Einzelnen das Ganze zu sehen. Namentlich müssen wir wieder verstehen lernen, daß der Mensch ein Mikrokosmus ist, und daß jeder Mensch in seiner Weise *der* Mensch ist. „Kennst du einen, kennst du alle," sagt ein altes Wort. Ein neuerer Schrift-

steller fügt hinzu: „Ja, wenn du der Eine bist.“ Wir müssen uns mehr Zeit nehmen, zu leben. Allerdings, wer einmal das verstanden und beherzigt hat, daß der nächste, der Anspruch auf seine Zeit hat, er selbst ist: er wird über der Durchforschung und Ausbildung seines Selbst vielen herrlichen Genuß versäumen, vieles interessante Wissen drangeben, sogar auf die Teilnahme an vielem nützlichen Reden und Thun verzichten müssen — weil das Leben, so aufgefaßt, ein außerordentlich zeitraubendes Geschäft ist. Aber er darf auch diesen Egoismus nicht scheuen, — falls er durch die Konzentration auf sich selbst sich wirklich fördert, während er durch die Teilnahme an dem geschäftigen Treiben der Zeit andern nur scheinbar nützt. Der erste und größte Dienst, den jemand seiner Zeit leisten kann, ist doch der, daß er selbst etwas Tüchtiges wird.

* * *

In dem Einzelnen das Ganze zu sehen, das heißt die Welt religiös betrachten. Wir rennen vom einen zum andern und verderben uns dadurch unser Leben, weil wir die Fähigkeit zu solcher religiösen Betrachtung der Welt verloren haben. Wollen wir wieder langsamer werden, um wieder wirklich leben zu lernen, so müssen wir uns in der religiösen Betrachtung der Welt üben. Wir werden dabei bald entdecken, daß unser Leben nicht verarmt, obgleich wir es zunächst stark reduzieren müssen. Denn haben wir das Einzelne genau aufgefaßt und nur eine Ahnung davon bekommen, inwiefern es das Ganze in sich birgt: so haben wir in ihm einen Schlüssel, der uns das Neue, das an uns herantritt, rasch und sicher aufschließt.

Namentlich müssen wir uns selbst wieder religiös verstehen lernen. Das erfordert allerdings Zeit, ja viel Zeit. Aber sie wird nie vergeblich aufgewendet. Denn wer sich verstanden hat, hat den Schlüssel zum Verständnis aller, die ihm auf seinem Lebensweg begegnen; wer sich zu behandeln gelernt hat, weiß mit allen zu verkehren. Wer aber über sich selbst und seine Stellung zu sich selbst, zu andern Menschen und der Welt im Unklaren ist, der kann auch keinen andern wirklich verstehen, kann keinem andern wirklich nützen.

Chr. Schrempf.



Zweckmäßige Wirtschaftsordnung.*)

Weltverbesserer, Träumer, Idealisten nannte man bis vor einigen Jahren nur die, die aus geheimen Garküchen die Mittel liefern wollten, um alle Menschen der weiten Erde glücklich und zufrieden zu machen. Man hatte wohl nicht ganz unrecht, wenn man ihnen zurief, sie möchten sich mit ihren Utopien irgendwo auf dem Monde etablieren, oder sie möchten zuerst die Grundbedingung der Menschwerdung und der Entwickelung der Menschen zu gut oder böse ändern. Wenn ihnen das gelungen sei, dann möchten sie einmal mit ihren Vorschlägen, die Lehren der christlichen Religion Wort für Wort praktisch im Wirtschaftsleben der Menschen anzuwenden, wieder vorkommen. Damit war man fertig.

Neuerdings aber hat man auch die Menschen mit diesen Namen belegt, die nichts weiter wollen als denen helfen, die im harten Kampfe um das tägliche Brot zu keinerlei Lebensgenuß kommen können, die an dem ersten Tage einer Woche nie wissen, ob sie für sich und die Ihrigen am Sonntag noch eine Mahlzeit beschaffen können. Die weisen solche Titel aber ab! Die haben sich ein gar blankes Rüstzeug zugelegt: den gesunden Menschenverstand. Wer nicht in gleicher Rüstung zum Kampfe schreitet, der thut besser, auf den Kampf zu verzichten. Ehrliche, wirkliche, ernsthaft angelegte Männer haben das gethan, ja sie haben sich wohl gar mit den Kämpfenden befreundet. Andere aber auch sind auf den Baum geklettert, und aus der höchsten Spitze schelten und schimpfen sie wie die Gassenjungen. Das ist ja mitunter auch nicht langweilig, aber zwecklos ist es immer. Wer nicht weiß werden will, darf nicht Müller sein.

Denkende und rechnende Männer haben sich einfach gefragt: was ist's, das uns die Not und die Unzufriedenheit ins Land gebracht hat? Was ist's, daß aus ordentlichen, biedern Menschen ein Lumpenpack hat werden können, mit dem keiner Gemeinschaft haben will? Was ist's, das Hunderttausenden die Möglichkeit genommen hat, ein tiefes Heimats-, ein Vaterlandsgefühl, das Gefühl

*) Der Leser wird leicht selbst entdecken, daß die folgenden Ausführungen, über die man ja im Einzelnen verschiedener Meinung sein kann, doch gerade unter den gegenwärtigen Umständen den Wert haben, uns in Betreff der vielberufenen socialen Fragen Sätze lesen und Vorschläge hören zu lassen, die in „vernünftiger Stimmung“ geschrieben sind. — D. H.

ehrlicher Liebe und Treue für ihren König zu kennen? Und auf alle diese Fragen hat man ohne alle Sentimentalität sich einfach sagen müssen, daß nichts weiter als unsere heutige wirtschaftliche Ordnung es ist, die alle Schuld zu tragen hat.

Nicht unabänderliche wirtschaftliche Verhältnisse sind es, nein, nur die in ihnen waltende „Ordnung" allein ist es! Die Verhältnisse sind, auf ihre Leistungsfähigkeit im Hervorbringen aller der Dinge, die wir für die 50 Millionen Deutschen brauchen, geprüft, leiblich gesund. Sie könnten verbessert werden; wir könnten unsere Leistungsfähigkeit im Hervorbringen von Urprodukten und Arbeitswerten spielend auf das Doppelte, auf das Vielfache bringen; aber wenn wir auch in den wichtigsten Dingen in den gewohnten Verhältnissen weiter produzierten, Not und Elend brauchte es im Deutschen Reiche nicht zu geben, so lange arbeitskräftige und arbeitswillige Menschen im Lande wohnen. Das kann mit Zahlen jedem bewiesen werden, und in den Kreisen der Männer, die da wissen, wie hoch aufgeschichtet überall Lebensmittel und Kleidungsstücke liegen, ist man auch nicht eine Minute im Zweifel darüber, wo gebessert werden, und wie eine neue Ordnung heißen müßte, die den Reichen ihren Reichtum lassen und die Ärmsten wohlhabend machen könnte. —

Wie nur ein zweckmäßiges Gesetz ein gerechtes Gesetz sein kann, so kann auch nur eine zweckmäßige Ordnung in der Wirtschaftsführung eine gerechte wirtschaftliche Ordnung sein. Zweckmäßig aber kann doch wahrhaftig eine wirtschaftliche Ordnung nicht heißen, die es zuläßt, daß Hunderttausende arbeitswilliger Menschen auf den Straßen herumliegen und für ihre Arbeitskraft keine Verwendung finden können!

Ist denn das so schwer einzusehen, daß nur allein in der Arbeitskraft des Menschen das ganze „Kapital" liegt? Es muß wohl so sein, denn sonst verdienten wir nicht, noch immer das Volk der Denker genannt zu werden. Oder ist es nur Denkfaulheit, die uns auf der Suche nach besseren Tagen für uns alle immer die einzige Quelle allen Wohlstandes nicht beachten läßt? Wo ist denn im Hause, im Keller, in der Küche, auf der Straße oder sonstwo, wo ist denn ein Ding, das zu seiner Herstellung nicht die Arbeitskraft des Menschen erfordert hätte? Ich mag mich umsehen, so viel ich will, ich finde keins, das mir, wie etwa das Rauschen des Windes, wie die Wärme der Sonnenstrahlen, ohne Arbeit ins Haus gekommen wäre. Ist's also die Arbeit des Menschen, die bei uns der eigensinnigen Natur, die nichts ohne Arbeit abgiebt, die Urprodukte ab-

gewinnen muß, und ist's wieder nur die Arbeit, die aus den Urprodukten Gebrauchs- und Luxuswerte hervorbringt, ja dann ist doch eine wirtschaftliche Ordnung nicht zweckmäßig, die Hunderttausende von Arbeitern nicht anzustellen weiß. Jeder Arbeiter ist ein Kapitalist, denn er schafft Kapital im wahren Sinne dieses Wortes. Denn nur das ist Kapital, was wir als Produkt der Arbeit in Händen haben; und was wir davon, also von den Produkten der Arbeit aufspeichern, das ist Wohlstand. Die unmittelbare Ursache aller Kapitalvermehrung, jeder Steigerung des Volkswohlstandes ist der Fleiß der Menschen; steigern wir die Leistungsfähigkeit der sich beim Produzieren verausgabenden Arbeitskräfte, d. h. machen wir sie zufrieden, heiter, arbeitslustig, sorglos, satt, gut gekleidet, dann steigern wir den Ertrag der Arbeit, oder was dasselbe sagt, den Wohlstand des Volkes. Thun wir das Gegenteil, d. h. halten wir die, die harte Arbeit thun sollen, unter dem Druck materieller Sorgen, sind sie schlecht gekleidet und schlecht genährt, so verschwenden wir durch falsche Sparsamkeit wohlstandschaffende Arbeitsmittel. Das ist eine so einfache Allerweltsweisheit, daß man sich eigentlich gar nicht getraut, sie niederzuschreiben. Der Bauer sieht in allen Dingen darauf, daß das, was ihm nützen soll, in gutem Zustande gehalten wird; füttert und striegelt und putzt er seine Pferde und seine Kühe nicht gut, dann weiß er ganz genau, daß sie ihm langsam zu Grunde gehen, daß sie ihm auch trotz Prügelns nicht das leisten, was sie bei besserer Pflege gutwillig leisten würden, und beim Acker ist's genau so. Beim Menschen aber ist's nicht anders! Es kann nicht bloß der Poet keine zündenden Frühlingslieder der Lust und Liebe weihen, der mit hungrigem Magen und schweren Lebenssorgen zu kämpfen hat, es kann auch der sorgenbedrückte Arbeiter nicht mit solchem Erfolge seine Arbeit verrichten, wie einer, der das Gefühl hat, ihm könne es nicht schlecht gehen, so lange er seine Schuldigkeit thut. Da aber in der heutigen Wirtschaftsordnung die größere Zahl der Lohnarbeiter *unverschuldet* außer Brot gerät, so ist der Grund zur Erbitterung doch in der That ein *gegebener*, nicht aber ein eingebildeter!

Wer in der Wüste nach Austern oder Karpfen verlangt, den soll man, wenn er rabiat wird, an den nächsten Baum hängen; wer aber in einem Kulturlande wie Deutschland verlangt, daß seine Arbeitslust befriedigt werde, daß ihm Gelegenheit gegeben werde, daß er sich und die Seinen durch die Früchte seiner eigenen Arbeit ernähren könne, den *soll*, den *muß* man anhören! Solche An-

sprüche sind zu erfüllen, und sie können und sollen erst dann abgewiesen werden, wenn es keine hungrigen Mäuler zu sättigen und keine nackten Menschen mehr zu bekleiden giebt!

Die Arbeit ist, so lange die Welt besteht, das einzige Mittel gewesen, den Menschen vor Not und vor Sorge, vor Hunger und vor Elend zu schützen. Ora et labora ist immer der Talisman gewesen, der jeden beschützt hat. Wer arbeiten und daneben ein guter Mensch sein wollte, dem mußte es gut gehen sein Leben lang; er hatte das Mittel, das ihn gegen alle Not schützen konnte; nur an ihm lag es, ob er es gebrauchen wollte. Heute ist das aber anders; heute haben Millionen Deutsche dieses Hausmittel aus der Hand geben müssen; andere haben es, und wenn diese es an sich halten, dann müssen die einen verkommen. Aus einem früher jedem Menschen zustehenden, natürlichen Rechte auf Arbeit ist ein bevorzugtes Recht geworden; was für jeden früher auf der Straße lag, ist für Millionen Menschen heute gleichbedeutend mit einem Lotteriegewinn. Wie hoch aber ist der Einsatz und wie klein der ausgezahlte Gewinn! —

Die Grundlage aller Arbeit und allen Wohlstandes ist, das weiß jeder, die Gewinnung von Urprodukten, also die Bearbeitung, Beaufsichtigung, die Pflege des Bodens. Haben wir keine Urprodukte, dann können wir keine Gebrauchswerte herstellen; unterhalten wir keine Wälder, dann können Männer, die Tischler heißen, uns keine Betten, Tische, Stühle schaffen; bauen wir keinen Flachs, dann können wir keine Hemden verlangen, und halten wir keine Schafe, dann müssen wir im Winter frieren. Bauen wir keinen Roggen, keinen Weizen, keine Gerste, dann können wir kein Brot essen und kein Bier trinken. Also aus der Erde muß die Arbeitskraft der Menschen zuerst die Urprodukte hervorbringen helfen, die dann allein durch die Arbeitskraft der Menschen in Waren verwandelt werden, die so sind, wie wir verwöhnte Kulturmenschen sie verlangen. Immer aber ist die Arbeitskraft des Menschen die Quelle, die um so stärker fließt, die um so größeren Wohlstand einem Lande zuführt, je mehr Menschen arbeitswillig sich melden. —

Die Vortrefflichkeit unserer Verkehrsmittel, unserer Transportmittel macht es — wenigstens einstweilen noch — möglich, daß wir auf der Bodenfläche, die Deutsches Reich heißt, nicht bloß die heute darauf wohnenden 50 Millionen Menschen, sondern selbst das Vielfache trefflich nähren und kleiden könnten. Warum nun wohl thun wir das nicht?

Viele sagen, es wäre die Selbstsucht der Menschen, die einen solchen Zustand des Allsattseins nicht zuließe. Das ist aber unrichtig. Ich sage: es ist die Denkfaulheit der Menschen, oder gerade heraus, es ist Dummheit und es ist die Furcht vor Dingen, die einmal anders aussehen, als die alten der verlebten Wochentage. Die „Selbstsucht" erzeugt nur noch in den Kreisen Gespensterfurcht, die bis obenan mit theoretischen Lehren gefüllt sind. Im praktischen, wirtschaftlichen Leben und Streben, im Leiten der Produktion und im Handel, im Erfüllen unserer heutigen wirtschaftlichen Gesetze hat sie längst ihre Selbständigkeit verloren. Sie hat sich selbst vernichtet. Nur dem Uneingeweihten erscheint es heute noch so im Wirtschaftsleben, als handle der eine oder der andre aus Selbstsucht, wenn er seinen Arbeitern den Lohn zu kürzen sucht. Wer aber mitten im Getriebe steht, und wer in der Lage ist, einen tieferen Blick in die Wirren und Wogen der einzelnen Wirtschaften zu thun, der findet, daß schon längst an die Stelle der Selbstsucht der Zwang getreten ist. Wer darum die Zeichen der Zeit richtig deuten will, wer da weiß, daß sich aus lauter ungesunden wirtschaftlichen Einzelbetrieben niemals ein großer, gesunder Volkswirtschaftsbetrieb zusammensetzen läßt, der soll den Zwang entfernen helfen! Denn hat die Selbstsucht ihre Selbständigkeit verloren, dann hat sie damit auch zugleich das Vermögen verloren, im Guten oder Bösen zu handeln; wer unfrei ist, ist nicht in vollem Maße verantwortlich zu machen für das, was er im unfreien Zustande begeht oder begehen muß, weil er unter einem Zwange steht. Zum mindesten hat er Anspruch auf Milderungsgründe. – Und so ist es heute immer in 90 Fällen von hundert; es ist der einzelne völlig machtlos. Der reißende Strom hat nun einmal einen falschen Lauf genommen, und er ist nur dann in sein richtiges, gesundes Flußbett zurückzuführen, wenn mit vereinter Kraft ihm die falsche Bahn versperrt wird. —

Wohl steigt hier und da ein lauter Zweifel auf, ob es möglich sein würde, auf dem Gebiete des heutigen Deutschen Reiches 50 oder 100 Millionen Menschen reichlich mit allen Lebensmitteln zu versorgen, und man pocht mit harten Schlägen an die Thore unserer Regierung, sie möge auf friedlichem Wege oder, wenn's sein muß, mit Gewalt mehr Ackerland für Deutschgeborene im Osten oder Westen schaffen. Aber das Verlangen kann ganz gut noch auf einige hundert Jahre konserviert werden. Es ist nicht die Übervölkerung, die uns drückt; haben wir nicht Boden genug, um im Lande die Bodenfrüchte zu produzieren, so haben wir doch Stellen genug, um Tausch-

mittel herzustellen, wofür wir kaufen können, was wir brauchen. Man gehe bei den Wünschen um Bodenvergrößerung, um Kultivierung von Ödländern in Asien, Afrika oder Amerika zum Zwecke des Getreidebaues doch immer auf die praktischen Erfolge ein, die erzielt werden würden. Setzen wir den Fall, Deutschland gewinnt irgendwo zu seinen heutigen 9800 Quadratmeilen Landes noch 5000 Quadratmeilen dazu, die zu kultivieren wären. In welcher Form würde das geschehen und wie wären die Folgen für das Mutterland, für uns, die im alten Reiche zurückbleiben?

Es wäre doch selbstverständlich, daß man in dieses neue Land von den Stellen aus überschüssige Kräfte führen würde, wo sie zusammengedrängt heute wohnen. Also zuerst aus den großen und dann aus den mittleren Städten. Nehmen wir folgendes an: Stuttgart hat heute 150000 Einwohner; 20 % davon sollen und können abgeschoben werden, also 30000 Köpfe oder ungefähr 8000 Familien. Denn man wird doch nicht lauter Einzelmänner hinausgehen und die Frauen und Kinder hier lassen wollen? Was würde das Resultat einer solchen künstlichen Volksverminderung sein? Wie wäre die Wirkung auf die Zurückbleibenden? — Zunächst steht fest, daß mit den 30000 Köpfen die Stadt Stuttgart 30000 Konsumenten verloren hat; 8—10000 Wohnungen würden frei; die Bekleidungsgeschäfte und die Lebensmittelbranchen hätten vom Tage an 30000 Konsumenten verloren, auf deren Versorgung sie sich, mag der Bedarf des einzelnen noch so klein gewesen sein, doch einmal eingerichtet haben, und wodurch die Existenz einer großen Zahl Individuen möglich gewesen ist.

Würde unter den Zurückbleibenden der Wirrwar, das Drängeln um Absatz ihrer Waren, das Laufen und Betteln um Beschäftigung für Angestellte und Arbeiter aller Berufsarten nicht von Stund an noch größer werden, als es vordem gewesen ist? Wohl ist das völlig klar: Wenn wir 20 %, also 10 Millionen Köpfe = 2 Millionen Familien, die hier im Mutterlande Not leiden, abstoßen und diese 10 Millionen Menschen in ein Land führen können, wo sie sich teils in Naturalwirtschaft, teils durch Austausch ihrer Urprodukte gegen Arbeitswerte anderer ein ruhiges, sorgenfreies Leben schaffen, so wird es diesen 10 Millionen zunächst gut und jedenfalls besser gehen als im Mutterlande, wo es ihnen durch die bestehende Ordnung in der Wirschaftsführung unmöglich gemacht worden war, sich durch Arbeit die Existenzmittel zu verschaffen. Aber was wird aus uns, aus den Zurückbleibenden, wenn hier nicht zugleich wirtschaftliche Reformen

ins Leben treten? Ständen wir nicht genau da, wo wir vor 30 Jahren gestanden haben? War's damals etwa besser? Quälen uns die rein wirtschaftlichen Fragen nicht schon seit 50 Jahren? (Der Milliardensegen aus den siebziger Jahren hat doch nur für eine kurze Zeit die wirtschaftlichen Nöte vergessen gemacht, dafür aber die Krisis nur verschlimmert.)

Und kommen diese ausgewanderten 10 Millionen Menschen in ein Land mit jungfräulichem Boden, und bestellen sie den mit den neuesten Mitteln, die Chemie und Technik der Landwirtschaft heute bieten; und sind diese Urproduzenten im neuen deutschen Koloniallande noch frei von den hohen Lasten, die die Getreideproduzenten des Mutterlandes drücken: dann wehe den Vätern vor der Konkurrenz der eignen Söhne!

Anders aber ist es, wenn Hand in Hand mit der Ausbreitung unserer Grenzen, mit der Urbarmachung von neuem deutschem Boden, mit der Vergrößerung der Urproduktion auch eine Reform in der Produktion und in der Verteilung der Arbeitswerte im Mutterlande vorgenommen wird. Wenn ein Volk, das sich so gern seiner nationalen Gesinnung rühmt, das erst im September noch in begeisterten Worten versprochen hat, allezeit brüderlich zusammenhalten zu wollen von der Maas bis an die Memel, von der Etsch bis an den Belt, nur dazu sich erziehen lassen wollte, brüderlich zusammen die Wirtschaft im Lande zu führen; wenn ihm zur Einsicht käme, daß ein nimmer versiegender, bis ins Ungemessene reichender Wohlstand für die ganze deutsche Nation nur dann zu schaffen ist, wenn jeder vorhandenen Arbeitskraft die besten Arbeitsmittel zur Verfügung gestellt werden, und wenn dann die hervorgebrachten Arbeitswerte gerecht, das heißt, jedem nach dem, was er leistet, verteilt werden, dann — giebt's weder in Stuttgart noch in Hamburg noch in Berlin Sozialdemokraten, die Beachtung verdienen.

Das allein ist es, was ein Volk, das sich rühmt, durch Menschenwitz und Menschenfleiß frei geworden zu sein von den Unbilden der eigensinnigen Natur, in den Rang eines Kulturvolkes gestellt hat, daß es sich unabhängig machen kann von der Größe des ihm gehörenden Urlandes. Hoch oben in dem vierten Stock eines städtischen Fabrikgebäudes, wohin oft weder Sonne noch Mond scheint, entstehen Arbeitswerte, die wir gegen Urprodukte aus dem tiefsten Innern Asiens oder Amerikas eintauschen können, zu deren Gewinnung vielleicht 1000 Quadrat-Kilometer Erdoberfläche in Anspruch genommen worden sind. Es haben also die in dem vierten Stock mit Maschinen

und Arbeitskräften besetzten 100 Quadratmeter Raum denselben Ertragswert, den jene 1000 Quadrat-Kilometer in Asien haben. Und hier ist der Hebel anzusetzen; hier ist der Ertrag der menschlichen Arbeitskraft zum Wohle aller auch im räumlich beschränkten deutschen Mutterlande bis ins Endlose zu steigern! Hier sind Stellen zu schaffen für die Hunderttausende arbeitsloser Individuen, die heute brach liegen, weil es an Arbeitsgelegenheit fehlt! Hier ist die Möglichkeit gegeben, daß ein jeder sich an der Vermehrung von Gütern beteiligt, zu seinem und zu aller Nutzen! — Mit einem Schlage könnten alle Wirren gelöst, alle Nöte beseitigt werden, unter denen heute die deutschen Urproduzenten, die Industriellen, die Kaufleute, die Handwerker, die Arbeiter meist ein armseliges, unstätes Leben führen.

Was sind die Menschen doch thöricht, daß sie die allen bekannten und vorhandenen Mittel, einen ungeheuren Nationalreichtum zu schaffen, so unbenutzt liegen lassen! Wie veraltet, wie verworren lauten die Grundsätze, lauten die Gesetze, nach denen heute das Volk sich seinen Wohlstand erzeugt! Wie lächerlich einfach aber könnte sich das ganze wirtschaftliche Leben im deutschen Reiche abwickeln, wenn es erst einmal in ein gesundes, vernünftiges System gebracht worden wäre! Wo ist ein General, der mit einer ordnungslos hierhin und dorthin trabenden, sich gegenseitig auf Schritt und Tritt chikanierenden Truppe einen Feind bekämpfen möchte, der ihm in bester Ordnung, nur ein Ziel vor Augen haltend, gegenübersteht? Wo ist ein Land, das in der Herstellung von Arbeitswerten in jeglicher Gestalt sich mit dem deutschen Reiche messen wollte und könnte, wenn auch wir den kleinlichen Kampf des einen wider den andern einstellten, und wenn wir uns für die Erzeugung aller Lebensmittel an jeder Stelle der Arbeitsmittel bedienten, die uns die Kunst der Ingenieure und die Wissenschaft heute liefert? — Gleiche, und die besten, die vollkommensten Arbeitsmittel für jedermann, und diese überall in reicher Zahl und in leicht zugänglicher Weise für jeden arbeitswilligen Menschen aufgerichtet, das wäre ein großer Schritt zur Besserung. Wieviel Witwenthränen könnten getrocknet werden, wieviel Mädchen könnten vor dem Eintritt in Freudenhäuser (Lasterhöhlen) bewahrt werden, wieviel Menschen würden aus den heute schmarotzenden Berufsarten der ehrlichen Arbeit zurückgewonnen, wieviel Sorgenfurchen könnten auf den Stirnen geglättet werden, — wenn die Möglichkeit, sich durch eigene Arbeit die zum Leben notwendigen Mittel zu verschaffen, dem Menschen so

leicht wieder gemacht würde, wie es vor Zeiten gewesen ist. Wie und wo der Mensch seine Arbeit verrichtet, d. h. der Gesellschaft durch seine persönliche Leistung zurückgiebt, was er von ihr beansprucht, das mag und kann seinen Wünschen im weitesten Maße überlassen bleiben; je mannigfaltiger die Ansprüche der Menschen sind, desto größer ist die Auswahl in den zu verrichtenden Arbeiten. Nur möge uns die Vernunft damit verschonen, noch mehr unnützen Zuxkram, als da sind „Liebig-Bilder“, „Albums für Pferdebahnbillets“ und ähnlichen unsinnigen Sport ertragen zu müssen.

Hamburg—Uhlenhorst. Max Rieck.



Bemerkungen zu B. Kidds „Soziale Evolution“.

„Die Darwinsche Wissenschaft muß zu dem Schluß gelangen, daß die Evolution, welche in der menschlichen Gesellschaft langsam vor sich geht, ihrem Wesen nach nicht intellektueller, sondern religiöser Natur ist.“ Die beiden in diesem Satze enthaltenen Behauptungen zu beweisen, daß erstens die Darwinsche Wissenschaft auf die Evolution auch der menschlichen Gesellschaft anzuwenden und daß ferner der Hauptfaktor dieser Evolution oder Entwicklung nicht intellektueller, sondern religiöser Natur sei, hat Kidd sein interessantes, in England und Amerika viel gelesenes Buch geschrieben.*) In Deutschland durch einen unserer hervorragendsten Biologen eingeführt, wird die „Soziale Evolution“ auch bei uns zunächst die Aufmerksamkeit fachwissenschaftlicher Leser erregen, dann durch die klare, im besten Sinne populäre Behandlung höchst zeitgemäßer Fragen das Interesse weiterer Kreise gewinnen. Im Hinblick auf diese Letzteren mag es hier gestattet sein, Einzelnes zu einer freien Erörterung herauszugreifen, welche den Zweck haben soll, nicht die Lektüre des Buches zu ersetzen, vielmehr zu derselben anzuregen. —

Kidd ist nicht der erste, der die Gesetze der modernen Darwinschen

*) Soziale Evolution von Benjamin Kidd. Aus dem Englischen übersetzt von E. Pfleiderer. Mit einem Vorwort des Herrn Professor Dr. August Weismann in Freiburg i. B. Jena, G. Fischer 1895. 5 M.

Biologie auf die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft zur Anwendung bringt; Darwin selbst ist ihm darin vorangegangen. Neu aber ist das Ergebnis, wozu er bei dieser Übertragung der biologischen Gesichtspunkte auf die soziale Entwicklungsgeschichte des Menschen gelangte. Wir sollen in der Religion und in dem durch die Religion geheiligten altruistischen Handeln, dem Handeln für andere und für die Gemeinschaft, nicht aber in der gesteigerten Intelligenz des Menschen die ausschlaggebenden Faktoren für seine Arterhaltung und fortschreitende Entwicklung erblicken.

Im Rückblick auf diese Entwicklung bezeichnet Kidd die Vernunft und die Fähigkeit, mit Genossen in organisierten Gesellschaften gemeinsam zu handeln, als „die zwei neuen Kräfte des Menschen, bestimmt, eine Revolution auf Erden hervorzubringen". Schon hier müssen wir inne halten. Eins von beiden. Hat die Entwicklungsgeschichte alles Lebens einschließlich des Lebens der menschlichen Gesellschaft einen einheitlichen und lückenlosen Zusammenhang, so daß immer die nämlichen Kräfte nach denselben Gesetzen wirken — unzweifelhaft Kidds Meinung —, dann können nicht „neue Kräfte" von so weittragender Bedeutung aus dem Nichts, gleichsam sich selbst erzeugend, entstanden sein. Wer wie Kidd die soziale Entwicklung von rein biologischen Gesichtspunkten aus zu verstehen sucht, muß von vorneherein zugeben, daß auch die Eigenschaften und Fähigkeiten, die man gewohnt ist als die eigentlich menschlichen zu betrachten, aus dem Gesamtzusammenhange des biologischen Geschehens heraus zu begreifen und zu erklären sein sollen. Nehmen wir dagegen an, daß mit dem Menschen in der That „neue Kräfte" von zukunftsreichster evolutionistischer Bedeutung ins Dasein treten (in gewissem Sinne könnte dies wirklich der Fall sein), dann würden wir auf eine vollständige Erklärung der gesellschaftlichen Entwicklung des Menschen aus den allgemeinen Gesetzen der Biologie zu verzichten haben, um uns einstweilen mit weiterer geduldiger Erforschung von Thatsachen und sorgfältiger Prüfung jeder vermeintlichen Erklärung zu begnügen. „Neue Kräfte" könnten — dieser Zweifel läßt sich nicht abweisen — nach uns noch unbekannten Gesetzen wirken. Gäbe es eine „Kraft" in der Evolution, die, ohne selbst aus Evolution zu stammen, als fertige Ursache zu wirken begänne, so würden wir schon mit dem ersten Schritte vor einem Unerklärlichen Halt machen müssen.

Mit anderen Worten: Vernunft und Fähigkeit gemeinsamen Handelns müssen schon in den vormenschlichen Lebensformen als Keime und Ansätze vorhanden gewesen sein, soll die soziale Ent-

wicklung des Menschen überhaupt unter biologische Gesichtspunkte gebracht werden können.

Die „Vernunft“ stellt Kidd — und es ist dies einer der auffallendsten Züge seines Denkens — als wesentlich entwicklungsfeindlich dar, weil sie den sozialen Interessen entgegenwirke. Seiner Auffassung nach ist sie die Macht, mit welcher das Individuum seine private Wohlfahrt fördert. Und eben hierdurch gefährdet sie den Fortschritt der Gesamtheit, der die Aufopferung des Individuums erheischt. Altruismus und Religion dagegen sollen die Mächte sein, welche am wesentlichsten die Entwicklung einer Gruppe, einer Klasse nach vorwärts und aufwärts beherrschen, indem sie die Interessen des Individuums denen des sozialen Organismus unterwerfen. Bei solcher Gegenüberstellung von Vernunft auf der einen Seite, Altruismus und Religion auf der anderen, bleibt es natürlich ausgeschlossen, etwa aus der „Vernunftbegabung“ des Menschen seine übrigen Fähigkeiten ableiten zu wollen. Auch die Religion und das Vermögen altruistisch zu handeln werden demnach von Kidd als gegeben und bestehend in die Untersuchung eingeführt, ohne jeden Versuch, ihre Entstehung aus der Wirksamkeit der biologischen Gesetze zu erklären und auf ihre Vorgeschichte zurückzuschließen. Und doch konnte Kidd unmöglich das ganze, schon von Darwin erschlossene Gebiet der altruistisch wirkenden Instinkte sozial lebender Tiere entgangen sein, noch die Fülle von Belegen aufopfernder und hingebender Handlungen aus dem Tierleben, welche Romanes gesammelt hat. Sollte nicht hier die biologische Vorgeschichte des menschlichen Altruismus gefunden sein? Oder was unterscheidet die „Fähigkeit gemeinsamen Handelns mit Genossen“ von jenen Äußerungen der sozialen Instinkte im Interesse des tierischen sozialen Lebens? Und sollten dann nicht auch (diese Aussicht ist freilich weit geringer) für die religiöse Anschauungsweise des Menschen Analogieen im tierischen Geistesleben zu finden sein? Wenigstens scheint, was wir von den sogenannten „Religionen“ gewisser Naturvölker wissen, zu beweisen, daß die Art ihrer religiösen Anschauungen weit mehr von dem, was wir als solche betrachten, abweicht, als sich gewisse selbstaufopfernde Handlungen, die wir bei Tieren antreffen, äußerlich von den Forderungen eines ethisch idealen Handelns unterscheiden. —

Auch das Verhältnis von Religion und Altruismus wird von Kidd, wie wir glauben, nicht tief genug erfaßt.

Der eine, stets wiederkehrende Zug in allen religiösen Vorstellungen irgend welcher Art, soferne diese überhaupt von sozialem

Werte sind, soll nach unserem Buche die übernatürliche Normierung der Handlungen der Menschen sein.

In den Religionen der wilden Völkerschaften bis zu jenen der alten Orientalen, der Griechen und Römer sehen wir (von Vermischungen und dem Ineinandergreifen der Kulte abgesehen) die betreffende Stammesindividualität, die herrschenden Leidenschaften, den Zustand der Gesittung, die Denkweise und die Tugenden eines Volkes, auf die Vorstellungswelt des Übernatürlichen übertragen, in der vom Stamme entwickelten Religion sich wiederspiegeln. Herrschten bei einem Stamme, einem Volke Anlagen und Fähigkeiten vor, welche im Sinne der Arterhaltung und des Sieges im Kampf ums Dasein wirken mußten, so fanden in den religiösen Satzungen des Volkes die aus jenen sozialen Triebkräften entspringenden Handlungen ihre schützende und befördernde übernatürliche Sanktionierung. Ist die Religion in dieser Form zunächst ein Produkt der genannten Stammeseigentümlichkeit, so wird sie freilich auch wieder zugleich die Ursache für die Auslese und Steigerung dieser Eigenschaften, die Ursache einer immer eifrigeren Übung im religiös normierten Handeln.

Wenn Kidd von der Religion der Römer mit H. Lecky sagt: „sie gab gewissen Tugenden eine offizielle Weihe, ... sie hielt die Herrschaft des Vaters in der Familie aufrecht, umgab die Ehe mit einer Menge Ehrfurcht erweckender Ceremonien und schuf einfache pietätvolle Charaktere“, so hat es den Anschein, als seien die Tugenden des römischen Volkes durch seine Religion geschaffen worden. Thatsächlich hingegen begann der Verfall des römischen Volkes mit dem Zeitpunkte, da die Eigenschaften zu entarten anfingen, aus denen jene religiösen Anschauungen ursprünglich erwachsen waren. Die Anschauungen blieben äußerlich noch fortbestehen, aber das niedergehende Geschlecht war durch sie nicht wieder aufzurichten zum siegreichen Kampf ums Dasein. Aus dem Boden des römischen Volkstums war die Religion der Römer gleichsam natürlich hervorgewachsen und als der Boden keine frische Kraft mehr zu geben vermochte, mußte auch der Baum altern.

Die geistige Urheberschaft einzelner Menschen ist an diesen Stammes- oder National-Religionen so wenig nachweisbar wie an dem Bau der Sprache. Hingegen stellen sich jene Religionen, welche von einzelnen überragenden Persönlichkeiten ihren Ausgang nehmen, als aus deren Geist geborene, einheitliche Schöpfungen dar; der einzige Sinn, in dem man von „geoffenbarter Religion“ sprechen kann. Für die geistige Persönlichkeit giebt es Offenbarungen. Jedenfalls

kommt erst mit dem Religionsstifter die Religion in die Welt. Hier wäre vielleicht eine mindestens relativ „neue Kraft“ der Entwicklung zu verzeichnen. Denn obgleich sich die geistige Individualität nach allgemeinen Gesetzen des Lebens entwickelt, ist sie doch nicht aus solchen zu begreifen.

Der Stifter einer solchen Kulturreligion ist, über seine Zeit und sein Volk hinaus, der Verkündiger einer neuen Zeit, eines künftigen, höher entwickelten Volkes. Indem er sich seiner Aufgabe, seiner Mission hingiebt, lebt er im vollsten Maße seine Persönlichkeit dar. Hier eben, wo Persönlichkeit und Glaube untrennbar Eines geworden sind, hier allein ist in Wahrheit Religion. Und daher bleibt für das Erkennen desjenigen, dem Religion ein Erlebnis bedeutet, der Stifter einer Religion im strengsten Sinne genommen zugleich ihr erster und ihr einziger wahrer Bekenner, wenn auch im offenbarsten Gegensatze hiezu seine ganze Bedeutung für die soziale Entwicklung nur an seiner Wirkung auf seine Zeitgenossen und auf die nachkommenden Generationen gemessen werden kann.

Ohne einen Versuch, den vielen von Kidd angeführten Definitionen des Begriffes Religion eine neue hinzuzufügen, soll nur darauf hingewiesen werden, welch' einen von sich selbst verschiedenen Charakter ein und dasselbe Bekenntnis mit den nämlichen ethischen Vorschriften und ihren gleichen „übernatürlichen Normierungen“ in verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern anzunehmen vermag. Man vergleiche das abendländische Christentum mit dem morgenländischen, das verfolgte Christentum mit dem zur Staatsreligion gewordenen, das Christentum der Päpste des Mittelalters mit dem Christentum Luthers, von den heutigen Spaltungen ganz zu schweigen. Welche Gegensätze stellen sich hier dar! Und wie wäre die Thatsache zu verkennen, daß eine vollständige Wechselseitigkeit besteht zwischen dem Einflusse der Religion auf die menschliche Entwicklung und der Rückwirkung dieser Entwicklung auf die Religion! Kidd sieht zwar, daß und in wie ferne die Religion die Evolution befördert, er übersieht aber, daß und in wie weit sie selbst an der Evolution teilnimmt. Ihm erscheinen die religiös-sittlichen Kräfte nur als Ursachen, von denen Wirkungen ausgehen, während sie doch selbst auch Wirkungen und in fortwährender Entwicklung begriffen sind.

In dem Kampfe, der nach der Meinung unseres Autors jederzeit zwischen den Interessen des sozialen Organismus und den Interessen der diesen Organismus bildenden Individuen als solcher besteht, werden,

wie schon angedeutet, die letzteren durch die „Vernunft“, jene ersteren, überindividuellen von der „Religion“ verfochten. Daher muß es für Kidd eine Frage sein, wie sich der Besitz von Vernunft vereinbaren lasse mit dem Entschlusse des Einzelnen, sich Existenzbedingungen zu unterwerfen, die eine beständige Unterordnung der eigenen Wohlfahrt unter die fortschreitende Entwicklung des ganzen verlangen, was eigentlich wider die „Vernunft“ sein müßte. An anderer Stelle wird indessen von Kidd wieder zugestanden, daß unter sonst gleichen Verhältnissen diejenigen sozialen Systeme die lebenskräftigsten seien, bei welchen die vollkommenste Unterordnung des Einzelnen unter die Interessen des sozialen Organismus zugleich mit der höchsten Entwicklung der Persönlichkeit verbunden ist. Daraus folgt, daß in diesen lebenskräftigsten Gesellschaftsverbänden jedenfalls ein Ausgleich zwischen „Vernunft“ einerseits, „Religion und Altruismus“ anderseits stattgefunden haben muß — eine Ausgleichung, deren Kern wohl darin zu finden sein mag, daß in dem Maße, als das Individuum zur Persönlichkeit wird, auch der Gegensatz zwischen Egoismus und Altruismus mehr und mehr verschwindet, die „Vernunft“ nicht ausschließlich mehr den Eigeninteressen dient, sondern zur Anerkennung der — übrigens von denen des Individuums im Grunde untrennbaren — sozialen Interessen entweder gezwungen wird oder sich erhebt. — In der That scheint auch nur diejenige Gesellschaft der Hingabe ganzer Generationen von Individuen würdig, welche die Individuen zu ihrem vollen Rechte als Persönlichkeiten kommen läßt, und die Hingabe nur solcher Individuen sittlich wertvoll, die ihr Ich in das Allgemeine zu erweitern vermögen und in einem ihnen gemäßen Sinne sich selber leben, gerade indem sie nicht in erster Reihe den eigenen Interessen leben. Wir werden nicht irren, eben hierin den Typus des religiösen Charakters, wie Kidd ihn auffaßt, zu sehen, desjenigen Charakters, von dem er sagt, er verhelfe den Rassen, bei denen er am vollkommensten entwickelt ist, zum Siege im Wettstreit des Menschengeschlechtes.

Um zu beweisen, daß intellektuelle Überlegenheit allein nicht zum Siege führe, verweist Kidd auf die Griechen im Vergleiche zu den Römern, auf die Franzosen im Vergleiche zu der teutonischen Rasse. „Die natürliche Selektion entwickelt in erster Linie nicht die intellektuellen Fähigkeiten, sondern andere Eigenschaften, die unmittelbarer zur sozialen Tüchtigkeit beitragen ..... Es kann kaum ein Zweifel sein, daß das Übergewicht, welches die teutonischen Völker in der Welt gewonnen haben und noch gewinnen, der höheren und

volleren Entwicklung dieser letzterwähnten Eigenschaften zuzuschreiben ist.“ Zu diesen Eigenschaften zählt Kidd vor allem die Ehrfurcht; weiters große geistige Energie, Entschlossenheit, Unternehmungsgeist, ausdauernden konzentrierten Fleiß, schlichtes, aufrichtiges und hingebendes Pflichtgefühl — lauter Merkmale des in der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft siegreichen Charaktertypus.

Dabei sind die Bedingungen fortschreitender Entwicklung für das Leben der Gesellschaft dieselben wie für jede andere Form des Lebens, nemlich Konkurrenz und Selektion. „Die erste Bedingung für das Fortschreiten einer Art ist beständiges Ringen.“ Auch die Bedeutung des modernen Umschwungs besteht in der Tendenz, den Wettstreit zu steigern, und zwar dadurch, daß alle Glieder des Ganzen auf die Basis größerer Gleichheit gestellt werden. Der Höhepunkt, dem die Entwicklung zustrebt, wäre in einem Zustande der Gesellschaft erreicht, der die ganze Masse des bis dahin mehr oder minder ausgeschlossenen Volkes in den Wettbewerb ums Dasein hineinzieht, und zwar auf der Grundlage gleichen Rechts und gleicher Gelegenheit. Freilich kann diese Gleichheit, wie wir hinzufügen müssen, nichts anderes bewirken, als die Herstellung der natürlichen, durch Vorrechte verrückten und verdeckten Ungleichheiten.

Soll nun aber beständiges Ringen die unentbehrliche Bedingung sein für jede fortschrittliche Entwicklung der Art, so muß auch der individualistischen „Vernunft“ ihre volle Existenzberechtigung eingeräumt werden, mag auch die altruistische Form des Handelns die Ziele für den Kampf ums Dasein weiter und höher stecken. In wie weit jedoch unter den bisherigen wie unter zukünftigen Bedingungen dieses Kampfes das „Überleben des Passendsten“ gleich zu setzen sei dem „Überdauern des Besseren“, bleibt doch wohl fraglich. Es mag vorkommen, daß unter Bedingungen, bei denen niedrigere Formen fortbestehen können, die höheren gerade infolge ihrer „besseren“ Beschaffenheit zurückweichen müssen. Sie werden verdrängt, wie in unseren Tagen die Deutschen im Osten von den Polen verdrängt werden. Damit das „Beste“ zugleich auch als Regel das zum Überleben Gelangende oder das „Passendste“ werde, müssen im menschlichen Wettbewerbe die Lebensbedingungen von dem Menschen selbst zweckbewußt geregelt werden. Und auch dann wird der Zustand unerreichbar bleiben, der in jedem Falle die beiden Begriffe einander decken ließe. —

Im abschließenden Überblick über Kidds Werk können wir uns dem Eindrucke nicht verschließen, daß der Autor seinen Standpunkt

der direkten und vollständigen Unterordnung der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft unter die allgemeinen Gesetze der Biologie nicht konsequent durchzuführen vermochte, daß er sich umsomehr von ihm entfernte, je mehr er das eigentümlich Menschliche in dieser Weise zu erfassen bestrebt war.

Kidd läßt mit dem Menschen „neue Kräfte" auf dem Schauplatze der biologischen Entwicklung erscheinen, ohne daß er den Versuch machte, diese Kräfte aus den biologischen Entwicklungsgesetzen zu erklären. Mit der Behauptung, daß religiöse und altruistische Motive im Leben der Völker arterhaltend wirken, muß er zugleich die Thatsache einräumen, daß die Bedingungen für den Kampf ums Dasein sich ändern, wenn von Kulturvölkern und nicht von wilden Völkerschaften oder vormenschlichen Lebewesen gehandelt wird. Als ein Wesen mit neuen Kräften, die bestimmt sind, „die Basis selbst zu verändern, auf der der Kampf ums Dasein geführt wird", müßte (in der Konsequenz von Kidds Auffassungen) der Mensch insoferne außerhalb der allgemeinen biologischen Gesetze stehen, als er sich zum eigentlich menschlichen Dasein erhebt.

Mit der Persönlichkeit und den von ihr ausstrahlenden Wirkungen sittlicher, religiöser, sowie intellektueller und ästhetischer Art ist auch wirklich in der Geschichte der Evolution ein Faktor sichtbar geworden, welcher aus den allgemeinen biologischen Gesetzen nicht umfassend begriffen werden kann. Die Anlage zu solcher Entwicklungsmöglichkeit muß aber — wenn wir nicht den Boden der Biologie überhaupt verlassen sollen — in den einfachsten Lebensformen als gegeben angenommen werden: neben dem Gesetzmäßigen und Berechenbaren das Individuelle, Unberechenbare, zur Persönlichkeit Führende.*)

Studiosus.

---

*) Ich erlaube mir, diesen Bemerkungen zu Kidds oft sehr interessanten Ausführungen noch eine beizufügen.

Kidd scheint mir das Ringen, ohne das ein Fortschritt nicht zu denken ist, stets als Ringen mit anderen Individuen oder Völkern aufzufassen. Dazu wird es auch notwendig, wenn um Güter gerungen wird, die der Eine immer nur unter Ausschluß der Anderen besitzen und genießen kann. Aber nach der Meinung der höheren Religionen, wenigstens des Christentums und Buddhismus, sind die wichtigsten Güter der Menschen geistiger Art, brauchen nie einem anderen abgerungen zu werden und bilden einen Besitz, dessen Wert sich dadurch nur erhöht, daß er auch anderen zu teil wird. Um „Gerechtigkeit,

Ein religiöser Zukunftsroman.*)

Mit schlimmen Ahnungen nahm ich es in die Hand, das seltsame Buch, das in Form eines modern-realistischen Romans die Wiederkunft Christi nicht bloß schildern, sondern als buchstäbliche Wahrheit predigen will, denn ich fürchtete, daß bei einer so gewagten Verbindung von Kunst und Christentum beide gleich schlecht wegkommen werden; und als ich das Buch zumachte, waren jene Ahnungen noch weit übertroffen. Nicht als ob ich dem Verfasser seinen Idealismus abstreiten möchte, mit dem er vielen Menschen „eine große selige Hoffnung ins Herz zu geben“ wünscht — aber — aber —.

So geht's, wenn man in blindem Eifer auf sein Ziel losgeht: der Verfasser hat weder gemerkt, welche Qualen er der Phantasie seiner Leser zumutet, noch, welch ein unevangelisches Christentum er predigt.

Ich zweifle zwar nicht im geringsten daran, daß der Roman eine Quelle des Entzückens sein wird für viele Leser und Leserinnen, für letztere nicht zum wenigsten deshalb, weil die Schrecken des dies irae mit zwei Verlobungen abschließen, denen im Anfang des goldenen Zeitalters noch zwei weitere unter den Helden des Romans folgen, abgesehen von der erfreulichen Aussicht, daß im tausendjährigen Reich keine mehr sitzen bleiben wird (S. 127). Eine etwas feiner angelegte Phantasie aber wird sich weder durch die oft schwungvolle Schilderung des herrlichen Lebens im goldenen Zeitalter noch durch die romantischen

---

Friede und Freude im heiligen Geist“ kann unmöglich ein Mensch den anderen beneiden, einer mit dem anderen kämpfen. Und trotzdem können diese Güter Objekt des lebhaftesten und angestrengtesten Strebens werden. So eröffnet die Religion eine Bahn des Fortschritts, auf der doch von entzweiender Konkurrenz vernünftigerweise nicht die Rede sein kann. (Dies thut übrigens, richtig verstanden, auch schon Wissenschaft und Kunst, die aber, richtig verstanden, als religiöse Funktionen aufgefaßt werden müssen). Es hätte sich wohl verlohnt, genauer zu untersuchen, welche etwaige „biologische“ Grundlage und soziale Bedeutung diese Eigentümlichkeit der höheren Religionen hat. D. H.

*) Das goldene Zeitalter der Zukunft. Eine Erzählung aus den Jahren 2000—2030. Von Hermann Faulhaber. Schw. Hall, Buchhandlung für innere Mission. 1895. 727 S. 8°. Brosch. ℳ 5 —, gebd. ℳ 6.—.

Einzelheiten der das Ganze durchziehenden Familiengeschichte genügend entschädigt finden für die Tortur, die sie in den wichtigsten Partien: der Beschreibung des Antichristen und seines Zeitalters und dann der Wiederkunft Christi durchzumachen hat. Einmal thut es der nachdichtenden Phantasie weh, wenn ihr Gestalten vorgeführt werden, die sie zu fassen versucht, während der Versuch doch jedesmal fehlschlägt. Wie soll es aber gelingen, von dem sonderbaren Antichristen, dem Weltregenten von jüdischer Abstammung, und von den ebenso kuriosen Christenleuten, die von jenem verfolgt werden, ein klares Bild zu gewinnen? So oft man sie zu sehen glaubt, sind sie in Nebel aufgelöst. Der Weltregent ist ein auf Grund der biblischen Weissagungen konstruierter Homunkulus, der das wunderlichste Dekret der Welt loslassen muß, damit doch Offenbar. 13, 17 („niemand soll kaufen oder verkaufen, er habe denn das Malzeichen des Ungeheuers") ja gewiß erfüllt werde. Wenn's nur mit der Weissagung stimmt — ob solchen Konstruktionen das Leben fehlt, darauf kommt's nicht an; und so quält sich die Phantasie damit ab, diese blut- und fleischlosen Schemen zu fassen, bis sie es zuletzt müde wird, stets in die leere Luft zu greifen. Sie leidet aber noch mehr durch das Zweite, daß man die idealen Gestalten des erhöhten Christus mit seinen Engeln und hochmoderne Verhältnisse auf einem und demselben Bild zusammenschauen soll. Da führen z. B. die Eisenbahnen die Völker zum jüngsten Gericht herbei (S. 568), und der Telegraph samt Presse thun das Resultat des jüngsten Tages der Welt kund (S. 627). Die Züge donnern in den Zentralbahnhof Jerusalem, während des Menschen Sohn unweit auf seinem Throne Gericht hält! Thut diese Verquickung der idealen Schöpfungen religiöser Phantasie mit dem modernsten Realismus nicht jedem empfindlichen Leser geradezu physisch weh? Wenn einmal ein Symboliker unter den modernen Malern einen Engel auf einem Veloziped malen sollte, dann würde er wohl den gleichen Eindruck wenigstens auf meine Phantasie hervorbringen. — In ganz anderer Lage war einst Dante, weil er nicht mitten in die irdischen Verhältnisse die jenseitige Welt hineinpflanzt, sondern die letztere in Bildern schildert, die — ob auch von der Erde entlehnt — doch genügend groß genommen sind, um das Ewige darin zu fassen.

Es kann künstlerisch angesehen nichts Verfehlteres geben als die Idee unseres Romans: die einfach-großen, abstrakten, d. h. über alles Irdische hinausgehenden Bilder der alten Propheten in realistisches Detail verwandeln zu wollen. Kein Wunder, daß des Dichters

Kraft so oft erlahmt und er in langen theoretischen Erörterungen sich immer wieder einigermaßen erholen muß zu einem kleinen Versuch, den Faden seiner Bilder und Gestalten weiterzuspinnen; es wäre jedem anderen bei diesem Unternehmen nicht viel anders ergangen. Der Fehler wurde verdoppelt durch die im Nachwort ausdrücklich bemerkte Tendenz, alle genaueren Anspielungen auf Zustände der Gegenwart zu vermeiden: in solch ätherischen Höhen fern von allem Boden der Gegenwart können Menschen mit Fleisch und Blut nicht wandeln. Es sind nur theoretische Gespenster, die, gehüllt in realistisch-moderne Gewänder, einen tollen Reigen vor unsern Augen aufführen!

Doch wichtiger als der ästhetische Gesichtspunkt ist bei einem Buch, das Wahrheit verkündigen will, der inhaltliche: die Prüfung der Gedanken.

Der Verfasser will das X, das in Bellamys Rechnung seinerzeit stehen geblieben war, in der Wiederkunft Christi aufzeigen.

Im antichristlichen Zeitalter schürzt sich der Knoten, bis ihn der Schwerthieb des jüngsten Tages löst. In jener Zeit der steigenden Religionsverflachung, Kulturseligkeit und Unsittlichkeit sind die echten „Christen“ — nicht die der Staatskirche, in der nur noch die tote Formel herrscht, sondern die Stillen im Lande — die Einzigen, welche ihre Kniee vor dem allgemeinen Götzen nicht gebeugt haben. Darum haßt sie der Weltregent mit glühendem Haß, sie und die altgläubigen Juden, welche gleich jenen Christen auf ihren Messias warten. Da der Weltregent selbst der wahre Messias sein will, so muß er diese Leute als Umstürzler in seinem Kulturstaat ansehen. Um seine Macht einmal in recht glänzendem Licht zu zeigen und um an die Ausrottung der altgläubigen Juden zu gehen, die sich in der letzten Zeit allmählich fast alle wieder nach dem heiligen Lande zurückgezogen haben, versammelt er seine Weltarmee in Palästina zu einer Parade, wie die Erde noch keine gesehen. Da, als das Völkerheer bei Jerusalem lagert, erscheint mit einemmal das Zeichen des Menschensohns am Himmel, ein wunderbar strahlendes Licht, das in der heiligen Stadt die Nacht zum Tage macht. Und ihm folgt, nachdem die Auserwählten unter den Juden und Christen immer heftiger nach Errettung schreien, der Gekreuzigte selbst, als ein rechter deus ex machina, in den Wolken des Himmels. Der trotzige Antichrist wird von ihm durch den Blick getötet, die Garde des Antichrists reibt sich in gegenseitigem Kampfe auf; die „Christen“ werden ihrem Herrn entgegengerückt in die Luft: allüberall auf dem Erden-

rund verschwinden sie plötzlich aus der Mitte der Menschen. Darnach setzt sich Christus auf seinen Thron und richtet die Völker, soweit sie eben als Repräsentanten aller Nationen vor ihm versammelt sind. Die welche das Malzeichen des Antichrists an sich tragen, weist er von seinem Angesicht, und durch Krankheit und inneres Verzweifeln verfallen sie von nun an der Vernichtung. Die andern aber — zu denen gehört, wer in der Verfolgungszeit mit den „Christen" auch nur ein wenig Mitleid gehabt hatte — entläßt er mit seinem vollen Segen in die Heimat als das Volk der neuen Weltzeit, als die erste Generation des 1000jährigen Reiches. Nach dieser That zieht sich der Messias wieder dahin zurück, von wo er gekommen war. Selbstverständlich sind nun die Juden von ihrem alten Wahn bekehrt und anerkennen mit Reue und Freude zugleich den Gekreuzigten als den rechten Messias.

Auf diese Weise kommt das goldene Zeitalter zu Stand, in das der Leser gleich im ersten Teil des Buchs sich versetzt sieht. Es ist ein höchst ideales, d. h. angenehmes und bequemes Leben, das man da führt. Man wohnt in den schönsten Villen am Bergeshang. Die Hauptarbeit wird von der Jugend versehen — aber nicht mehr im Schweiß des Angesichts, da die klimatischen Verhältnisse der Erde bedeutend bessere geworden sind. Auch sonst ist alles à la Bellamy. Kein Zusammenstoß der Selbstsucht, kein Kampf ums Dasein mehr. Daß die Menschen nicht bloß besser, sondern auch begabter sein müssen, wenn die jungen Leute in den kurzen Pflichtjahren alle Arbeiten tüchtig versehen sollen und wenn die Erziehung durch die Lehrmeisterin Not ganz wegfällt, — das macht ja alles keine Schwierigkeit in unserem Zukunftsroman. Der himmlische König zaubert die Menschen und die Erde auf einmal um: nun bringen beide vollkommene Frucht.

Das wären so die Hauptgedanken des Buchs.

Sollen wir uns aufhalten bei der Seltsamkeit, daß Christus bloß auf einen Tag vom Himmel herabkommt und dann wieder verschwindet? Die alten Propheten und die kindlich hoffenden Christen, die ein Reich Christi auf Erden erwarteten, meinten es gewiß so, daß er dann auch bleibe, wann er wieder gekommen ist, und sein Reich in eigener Person wie sonst ein Fürst der Erde regiere. Nach unserem Buch läßt sich der Messias im 1000jährigen Reich nur von Zeit zu Zeit sehen, „bald an einem Ort, bald am andern", wie man Kindern ein besonders schönes Christkindchen nur manchmal im Jahr, wenn sie besonders brav gewesen sind, zur Belohnung zeigt. Demnach

hätten wir nicht bloß an eine, sondern an 100fache Wiederkünfte zu glauben, analog den Menschwerdungen indischer Götter.

Doch — solche einzelnen Wunderlichkeiten verschwinden da, wo der ganze Gedanke die Höhe der Wunderlichkeit bedeutet.

Wenn Christus durch seine Zaubermacht alles zurechtbringt, dann war sie eine Thorheit, unsere seitherige Christenhoffnung, daß das Bild des Gekreuzigten die Menschen durch psychologische Wirkung umschaffen könne! Nur die Magie hat Recht! Doch es scheint, als ob der Verfasser wenigstens die Bekehrung der Menschen infolge der Erscheinung Christi sich auch psychologisch vermittelt dächte: er deutet so etwas an, wenn er beschreibt, wie die Menschheit bei diesem Anblick zitternd und bebend zu Kreuze kriecht. Aber ist das etwa evangelisch gedacht? Warum hat dann Christus nicht seinerzeit schon die 12 Legionen Engel um sich versammelt und die Menschheit mit dem flammenden Schwert zu sich bekehrt? Damals meinte er der Menge das Zeichen vom Himmel versagen zu müssen; von diesem Wahn ist er jetzt geheilt und kommt in recht augenfälliger Wunderpracht daher, und siehe: der „Erfolg" rechtfertigt diese neue Methode (S. 622 ff.). Also hatten jene Juden doch recht gehabt, als sie einen kräftigeren, mit Zauberkräften ausgestatteten Messias sich wünschten und den armseligen Jesus aus Galiläa verachteten. Ja — hier haben wir den Kern der Sache entdeckt: ohne daß er es merkt, steht der Verfasser mit seinem Wiederkunftsglauben auf unterchristlichem, judaistischem Standpunkt. Nachdem Jesus selbst den Messiasglauben vergeistigt hat, ist es doch ein bedauerliches Zurücksinken unter die Höhe seiner Gedanken, wenn man diese jüdischen Hoffnungen, diese Eierschalen des Alten Testaments, als echtestes Christentum anpreist. Von dieser Betrachtung aus wird uns manches Auffällige in dem Roman mit einem Schlage klar: die große Rolle, welche die Juden darin spielen, und vor allem eben das Zusammennehmen der christlichen und jüdischen Messiaserwartung als gleichberechtigt und gleichwahr. Denn das ist dem Verfasser das Hauptkriterium wahrer Frömmigkeit, daß man auf einen Messias wartet. Die altgläubigen Juden und die bibelgläubigen Christen, das sind die Bürger des Himmelreichs. Wie seltsam! Während das Johannesevangelium gerade das den Juden als ärgste Thorheit anrechnet, daß sie noch auf einen andern Messias warten und an dem König Jesus, dessen Reich nicht von dieser Welt ist, kein Gefallen finden, so sind sie nun auf einmal gerechtfertigt. Wahrlich, ein „kurioses" Christentum, bei dem zwischen Altem und Neuem Testa-

ment eigentlich kein Unterschied mehr besteht, bei dem Christus gerade so gut hätte fortbleiben können bis zum jüngsten Tag. Diesem jüdischen Standpunkt entspricht auch ganz gut die Beschreibung, wie Christus die Sünder mit allerlei Krankheiten beladen von seinem Throne schickt, ganz vergessend, daß er den Jüngern einst zugerufen hatte: „Wisset ihr nicht, weß Geistes Kinder ihr seid?" als sie auch so grausam hatten sein wollen. Und erbarmungslos ziehen die „Gesegneten des Herrn" heim in das so bequeme Leben, das nun für sie beginnt; das Elend der Gerichteten trübt ihre Freude nicht, obwohl sie wissen sollten, daß sie die reiche Kulturerbschaft, in die sie eintreten, auch der Arbeit dieser Armen verdanken.

Denn so ist es nicht, als ob diese Frommen die Güter der Kultur verachteten. Das thaten nur jene „kuriosen" Christenleute (S. 467) im antichristlichen Zeitalter, die still der Anschauung ihrer Zeit trotzten. Sie sind freilich so nebelhaft gezeichnet, daß von ihrem Christentum nur der eine Zug klar hervortritt: „sie glauben fest an alles, was in der Bibel steht, und lesen viel darin, besonders auch in den Weissagungen" (S. 401). Das ist also der Kern des wahren Christentums: auf Grund des Buchstabens der Bibel an eine sichtbare Wiederkunft Christi glauben! Das ist das Plus, das diese Leute vor andern Menschen, und wären diese noch so edel, voraushaben! Nicht der reine und starke Gottesglaube ist das Christentum, wie man oft schon thörichterweise gemeint hat, sondern genau genommen vielmehr der Glaube, daß die jetzige Welt gänzlich des Teufels ist und erst durch die Zaubererscheinung Christi zur Gotteswelt umgeschaffen werden kann. Darum reden jene Christenleute auch fast nie von dem Glauben an den himmlischen Vater, der die Welt regiert und trotz allem Antichristentum die Seinigen behüten kann; von dem gegenwärtigen Weltregiment Gottes halten sie nicht viel, sie erwarten alles erst von seiner zukünftigen Offenbarung. Erst bei der Wiederkunft Christi ruft der Verfasser im Sinne dieser echten Christen aus: „Endlich einmal in der Weltgeschichte eine Offenbarungsthat!" (S. 617). Bis dorthin scheint Gott zu schlummern oder Gedichte zu machen.

Auf den Bibelbuchstaben begründet der Verfasser die Wahrheit seines Wiederkunftsglaubens. Man nennt das „biblischen Realismus."

Die Idee, die man aus diesem Dogma herausnehmen kann, erscheint solchen Realisten als etwas Blasses und Saftloses gegenüber dem leibhaftig erscheinenden Christus. Nun weiß ich wohl, daß kleine Kinder auch mit der Idee, die in der Engelsvorstellung enthalten ist, nicht viel anfangen können, weshalb man sie mit Recht bei ihrem realistischen Engelsglauben läßt. Aber wenn man einem Manne die Engel als reale Wesen beschreiben will, dann wird er vielleicht auch wissen wollen, durch welche Sehnen und Muskeln die Flügel am Rücken der Engel befestigt sind — und über dieser Anatomie muß sich ihm der Engelsglaube vergeistigen. Genau so ist es mit der sichtbaren Wiederkunft: je realistischer man sie schildert, desto

mehr wird man ihre realische Auffassung erschüttern: eine Wirkung, die ungesucht auch bei unserem Roman eintreten wird. Seinen Theorien hat der Verfasser durch die dichterische Ausprägung demnach einen schlechten Dienst erwiesen. Die geistigere Art der Hoffnung aber ist nicht kraftloser als ein solch' farbensatter Glaube. Und wenn das Christentum seinen Anspruch, die geistigste aller Religionen zu sein, nicht aufgeben will, dann darf ihm auch der Bibelbuchstabe nicht die letzte Autorität bleiben. Wer die Wege Gottes mit der Menschheit von einer höheren Warte aus überschaut, der weiß, daß die Weissagungen der Propheten ihren Dienst je zu ihrer Zeit gethan haben. Die vorchristliche Weissagung von dem herrlichen Reich des Messias-Königs fand ihre geistige Erfüllung im Evangelium Jesu Christi, und die Hoffnung der Urchristen auf die baldige Wiederkunft ihres Herrn hat durch ihre erhebende und tröstende Wirkung dieses Evangelium der Heidenwelt bringen helfen. Die Blätter am Baum der Offenbarungsgeschichte haben dem Baum Wachstumssäfte zu ihrer Zeit zugeführt; nachdem sie es vollbracht, ist es ihr Los, abzufallen und zu verdorren, um für ein neues Reichsjahr Gottes durch neue ersetzt zu werden.

Die Anschauung unseres Buches ist ein hoher Idealismus vermischt mit dem sogenannten biblischen Realismus, der hier eine wunderliche Hinneigung zum modernen künstlerischen Realismus bekundet hat. Diesen Realismus wollen wir lieber auf die Seite thun und den reinen Idealismus um so treuer bewahren: er ist nun einmal eine geistige Potenz; was thut aber solch ein geflügeltes Wesen mit so hölzernen Krücken?

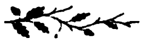
In männlich-fester Hoffnung wollen wir zu Gott das Vertrauen haben, daß das Christentum über das Antichristentum den Sieg davontragen wird; kindlichere Vorstellungen vergangener Zeiten können uns zur Stärkung dieser Hoffnung nichts beitragen, so wenig als man einem Erwachsenen das Gängelband zu weiterer Ausbildung seiner Gehfähigkeit empfehlen möchte.

Ein solch' unrealistisches Christentum verhilft uns auch zu einer klareren Anschauung über das Verhältnis von Religion und Moral, wie zu einer klareren Stellung zur Welt und ihrer Kulturarbeit. Wie ist in dem wahren Christentum unseres Romans Weltverachtung und Kulturbegeisterung so unklar ineinandergemischt! Und — während vor der Wiederkunft das Christentum hauptsächlich in dem bestehen soll, was über die Sittlichkeit hinausgeht, nämlich in der bibelgläubigen Messiashoffnung, so wandelt sich das zu unserem nicht geringen Erstaunen im goldenen Zeitalter völlig, denn hier ist die ganze Religion ja doch nichts anderes als eine humane Moral, und die Hoffnung ist hier zu einem offenbar nicht mehr recht wichtigen Anhängsel herabgesunken.

Und endlich:

Alle solche Anstrengungen, das Detail der zukünftigen Wege Gottes zu ergründen, widersprechen sie nicht direkt dem Geist und Sinn Jesu, der es doch für das Ideal des kindlichen Glaubens

an den himmlischen Vater erklärt, wenn man nicht einmal für den kommenden Tag vorausſorgt, wie viel weniger für kommende Jahrhunderte? A. Z.



Neue Bücher

Bilderstürmer! Roman aus der Gegenwart, von Johannes Prölß. Stuttgart, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger. 1896. 426 S. 8°. Brosch. ℳ 4.—. Gebd. ℳ 5.—.

Ein Künstlerroman, nachdenklich geschrieben und zum Nachdenken stimmend, noch wertvoller als wohlüberlegte, oft geistreiche Auseinandersetzung mit dem Revolutionsprozeß in Litteratur, Kunst und Gesellschaft, dessen Stürme unser sinkendes Jahrhundert erschüttern, denn als erzählende Dichtung. „Bilderstürmer" war der junge Sebald Beham, der Dürerschüler, der unter eines Karlstadt Genossen geriet; um den Roman dieses jungen Beham zu schreiben, treibt es den Schriftsteller Rudolf Karsten an die Stätten, wo im 16. Jahrhundert auf fränkischem Boden die Bewegung des Bildersturms entbrannte. Auch er ist irre geworden an dem klassicistischen Kunstideal seines Vaters, eines hervorragenden Kupferstechers, und in erregter Scene hat ihn der aus dem Munde des Vaters ihm entgegengeschleuderte Vorwurf „Bilderstürmer!" aus dem Hause getrieben. Der Prölß'sche Roman schildert nun, wie Karsten auf der Suche nach echten Modellen für seinen geplanten Bilderstürmerroman die in ihren Antrieben mit jener Epoche verwandten Bewegungen in unserer eignen Zeit in innerster Seele erlebt. Bilderstürmer sind die Wahrheitsfanatiker, die radikalen Naturalisten in der bildenden wie in der schriftstellerischen Kunst, die die Schönheit vom Sockel stoßen, um die Fratze des Elends, der Verkommenheit, der Verwesung darauf zu setzen. Bilderstürmer endlich sind die Propheten des Zukunftsstaats, die um eines öden Gleichheitsideals willen die schöne Freiheit der Selbstbestimmung, der individuellen Daseinsgestaltung daheim und draußen zertrümmern wollen. In diese gewaltige Gärung auf allen Lebensgebieten ist der Held hineingestellt. Sein Beham-Roman bleibt ungeschrieben, aber er selbst läutert sich im Kampf. Die Versöhnung mit dem Vater, die Wiedervereinigung mit der Jugendgeliebten, von der ihn beiderseitige Irrungen geschieden, schließen das äußere Schicksal des Helden harmonisch ab. Doch auch die innere Wandlung prägt sich symbolisch aus in dem Lorbeerzweig, den der endlich heimgekehrte Sohn um das letzte Werk des Vaters flicht, einen Stich nach Raffaels „Amor und Psyche" in der Villa Farnesina H. S.



Herausgegeben unter verantwortlicher Redaktion von Lic. Chr. Schrempf in Cannstatt.
Die für die Wahrheit bestimmten Aufsätze und Briefe wolle man an den Verleger persönlich richten (E. Hauff, Firma: Fr. Frommanns Verlag in Stuttgart).

Im neuen Vierteljahr erscheinen u. a. die folgenden Beiträge:

Fr. Nietzsche als Künstler und Denker. Von Prof. Dr. A. Riehl. (Erscheint wegen des inzwischen veröffentlichten Materials „**Nietzsches nachgelassene Schriften und Entwürfe**“ im 1. Januarheft).

Die Jugendanschauungen Goethes. Von Dr. Fr. Braß.

Neue Strömungen in der deutschen Lyrik. Von Dr. Fr. Servaes.

„Demi-vierges“. (Roman von M. Prévost.) Von Dr. H. Schneegans.

Über Anzengruber. Von Oberlehrer A. Heubaum.

Das sozialdemokratische Agrarprogramm.

Die Bilanz des Junkertums.

Der Materialismus der Massen.

Das Laienelement in der Rechtspflege. Von Landgerichtsrat a. D. G. Pfizer.

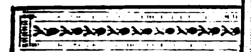
Christentum und Krieg. Von Chr. Schrempf.

Jesu Auffassung des Eigentums. Von demselben.

Wider den Schwindel. Von demselben.

Vom Ernst. Von demselben.

Hofbuchdruckerei Carl Liebich, Stuttgart.



Nr. 55.
Fünfter Band Nr. 7.

Die Wahrheit.

Halbmonatschrift zur Vertiefung in die Fragen und Aufgaben des Menschenlebens.

Herausgegeben
von
Christoph Schrempf.

Inhalt:

Erscheint halbmonatlich.

Preis vierteljährlich Mk. 1.80, das einzelne Heft 40 Pf.



Stuttgart.
Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff).
1896.



Stuttgart, Anfang Januar 1896.

Nationales Selbstgefühl.

Wer wie ich abseits von der großen Heerstraße des Lebens und vom Lärm der Politik sitzt, darf am Ende die Freiheit in Anspruch nehmen, sich kein Programm zu machen weder fürs Leben noch für die Politik, und darf wenigstens in dem, was die Politik angeht, zufrieden sein mit einigen Gedanken und einigem Ärger, die von den Ereignissen in seinen stillen Winkel hereingeworfen werden. Und so unphilosophisch und unpolitisch es ist, sich in seinem Gleichmut stören zu lassen — wenn man so den Gang unserer öffentlichen Dinge seit einem halben Jahrzehnt auf seinen unmaßgeblichen Unterthanenverstand wirken läßt, hat man doch Mühe, sich im Gleichgewicht zu erhalten. Es giebt viel verfehlte Politik in der Welt, und Deutschland könnte neuerdings eine reiche Ausstellung in diesem Artikel veranstalten, aber das kann man begreifen und hinnehmen. Anders ist es, wenn die Politik ihre Fehler ohne innere Größe macht, weil ihr der Rückgrat fehlt, ohne den sie nicht leben, nur vegetieren kann — das nationale Selbstgefühl. Und ich glaube, in den letzten Jahren hat nur ein europäischer Staat sich in diesem Stück ökonomischer verhalten als wir, Österreich, das es seiner Zusammensetzung nach höchstens zu dem Surrogat eines nationalen Selbstgefühls, zu dem dynastischen, bringen wird. So ist es gekommen, wie es kommen mußte: wir haben die führende Stellung in Europa verloren. Daß dem so ist, das weiß man allmählich überall, in England, in Frankreich, in Rußland, nur bei uns selbst verschließt man sich dieser Erkenntnis, weil in Leitartikeln und Biergesprächen immer noch von der Phalanx des Dreibundes gefabelt wird, die Europa den Frieden auferlege. Indessen unsere Angehörigkeit zum Dreibunde kann unser

nationales Ansehen nicht steigern; der Bund hat von Anfang an sehr starke Anleihen bei uns gemacht, um selber angesehen zu sein; und dann: er soll seine Wirkungen im Kriege zeigen, wir aber sind auf dem besten Wege, im Frieden klein zu werden, da die Leiter unserer Politik es so gut verstehen, das nationale Selbstgefühl zu Hause zu lassen, wenn sie als europäische Ratsherren aufzutreten haben. Ja vor lauter Uneigennützigkeit und Vorsicht treten sie überhaupt nicht mehr auf, und dafür wird man freilich von den anderen gelobt, aber nicht geachtet.

Ich bin fast in den Ton eines oppositionellen Leitartikels geraten, aber es scheint mir schwer, anders als oppositionell in diesem Punkt zu reden, und eine Erörterung, inwieweit nationales Selbstgefühl und nationaler Egoismus, der davon nicht zu trennen ist, sittlich oder religiös berechtigt sind, die will ich nicht geben. Sie müßte wohl auch sehr negativ ausfallen. Das einzige Land, wo man seit Cromwells Zeiten die Forderungen des nationalen Selbstgefühls, wo es dienlich ist, stets mit einer schönen christlichen Geste zu begleiten pflegt — England beweist doch nur die ganz ausgesprochene Fähigkeit der englischen Christlichkeit, in wirklich unchristlicher Weise politisch profitabel zu werden, aber nichts für den inneren Zusammenhang dieser Politik und der Religion. Also mir scheint, das Recht nationaler Selbstsucht muß man der Politik zugestehen, oder man muß auf ihre Ausübung im großen Stil verzichten und sich bei der Rolle des Kommandierten statt des Kommandierenden bescheiden.

Es sind vielleicht neben anderen Ursachen eben wirklich sittliche und religiöse Erwägungen gewesen, die bei uns Deutschen ein so rücksichtsloses Sichdurchsetzen, wie wir's bei den Franzosen und Engländern und neuerdings bei den Russen sehen, nicht haben aufkommen lassen. In letzter Linie freilich ist es ein Überschuß an persönlichem Selbstgefühl gewesen, der uns als Nation so lange in der subalternen Stelle unter den europäischen Völkern festgehalten hat. Der einzelne Deutsche ebenso wie die verschiedenen Stämme und Parteien, sie alle haben überreich ein ausgeprägtes Gefühl ihres besonderen Wertes, das sich praktisch als Partikularismus in jeder Form und theoretisch im Doktrinären geltend macht. Aber das, was wir als Ganzes wert sind und nach außen beanspruchen dürfen, ist bei uns weder in naiver Weise wie bei den Russen noch in leidenschaftlicher oder kaufmännischer Form wie jenseits der Vogesen und des Kanals eine öffentliche Stimmungsmacht geworden. Das zeigt sich nirgends deutlicher als in den Stimmen unserer Presse, wenn es gilt, bei Ver-

wicklungen unsere gebietende Stellung auszunützen, und in den Verhandlungen unseres Parlaments. Man bringt im Reichstag die Zeit damit zu, sich gegenseitig persönliche Unannehmlichkeiten zu sagen und die zugkräftigsten davon für die Regierung aufzusparen; aber nach einer großen Debatte über die Haltung unserer Politik, geleitet von dem Gesichtspunkt: nationales Bedürfnis und nationales Selbstgefühl, sucht man vergebens. Höchstens daß man, wie jüngst aus Anlaß der unverfrorenen Botschaft des amerikanischen Präsidenten über deutsche Zollgepflogenheiten, sich eine Anfrage an die Regierung gestattet, um sich dann mit deren tröstlicher Versicherung zufrieden zu geben, sie werde das Vertrauen in ihre Festigkeit und Würde nicht täuschen.

Das alles ist nun schon seit lange so, aber wir standen doch einmal anders da. Bismarck hatte eine besondere Art, unser Selbstgefühl, auch wo es sich friedlich schlafen gelegt hatte, den Fremden gegenüber einfach als vorhanden vorauszusetzen und sie von dessen Vorhandensein zu überzeugen, indem er das Schwergewicht seines eigenen nationalen Bewußtseins wirken ließ. Er setzte unsere Forderungen durch und blieb doch der höfliche Mann. England gegenüber z. B. begnügte er sich, wenn man dort unsere Bedeutung nicht recht einsehen wollte, ein freundliches und eindringliches Gespräch darüber zu führen, wie unangenehm es einem Gentleman sein müßte, einem anderen Gentleman auf die Hühneraugen zu treten, vollends wenn man wisse, daß er gar so viele besitze. Aber unter Umständen, wenn man keinen Platz zu bequemem Stehen bekomme, bleibe keine andere Wahl, als zu probieren, wer den festeren Stiefel und die empfindlicheren Stellen habe. Und England dachte an Ägypten und Indien und an Bismarcks Pünktlichkeit in der Verwirklichung solcher Gespräche und begriff den Wert einer so höflichen Belehrung.

Seit der erste Kanzler durch seine Geschäftsnachfolger ersetzt wurde, sind solche Belehrungen von seiten unserer Regierung sehr selten gegeben worden. Man respektiert gebührend die Hühneraugen anderer Leute und setzt seine Füße dahin, wo man höchstens sich selber wehe thut. Nur wenn es sich etwa, wie in den letzten Monaten dem Kongostaat gegenüber, um den Streit gegen eine europäische Null und eine afrikanische Unbequemlichkeit handelt, setzt man sich kraftvoll in Positur. Sonst hält man es mit der sächsischen Liebenswürdigkeit, die vor jeder Härte sich so sehr fürchtet, daß sie sogar die harten Buchstaben weich ausspricht. Wir werfen auswärtigen Gelehrten, die aus ihrem Widerwillen gegen Deutschland kein

Hehl machen, deutsche Orden nach, wir tauschen den bekannten „Hosenknopf“ Helgoland, der, soweit er es noch kann, immer kleiner wird, für ein reiches afrikanisches Gewand ein und freuen uns dann, alle Schwierigkeiten so hübsch friedlich gelöst zu haben; wir überlassen Frankreich bei der Festsetzung unserer kolonialen Grenzen mit einer Verbeugung die Rosinen im Kuchen, weil man ja doch mit dem Kuchen selbst den Mund noch voll genug nehmen kann, auch wenn's weniger gut schmeckt; wir helfen in Ostasien das Kriegsfeuer begießen, und wenn sich die übrigen Löschenden zum Dank für ihre Hilfe einen tüchtigen Trunk verehren lassen, so sind wir auch zufrieden, wenn wir nichts abbekommen, und sagen freundlich: „O, wir haben auch keinen Durst“. So machen wir denn unsere Politik aufs reinlichste; wir sind für viel zu haben, ohne für uns etwas haben zu wollen; wir wagen keine großen Fehler aber auch keine großen Erfolge; wir ersetzen das nationale Selbstgefühl in der Politik durch ein wohlgeordnetes System von Verbeugungen nach allen Seiten; wir haben ganz vergessen, was uns Bismarck gelehrt hat, da es einmal Ellenbogen und blaue Male in der Welt geben müsse, sei es besser, selber die Ellenbogen zu gebrauchen und anderen die blauen Male zu überlassen.

Aber wenn unsere äußere Politik des Selbstgefühls entbehrt, nach innen versteht es die Regierung, ihren Wert geltend zu machen. Zwar nicht dadurch, daß sie dem widerspenstigen Reichstag ihre Führung aufzwingt, aber sie weist ihre Staatsanwälte an, die Schleuse der Prozesse für Majestäts- und Beamtenbeleidigungen weit aufzuziehen. Weil man sich so wenig Autorität zu verschaffen vermag, sucht man das, was man davon in Händen hat, auf dem Gefängnisweg zu sichern, und wenn man dazu den Byzantinismus nimmt, der mit seinem Hofberichtsstil und seiner Lakaiengesinnung eher wächst als abnimmt, so mag's am Ende auch gelingen, den Deutschen die freie Meinungsäußerung zu verleiden und auch das Selbstgefühl, das wir wenigstens unter uns besitzen, in die bureaukratische Zwangsjacke zu stecken. Es mag das für ein bureaukratisches Herz oder für eine Kammerherrnseele ein idealer und für unsere Gegner in Europa ein sehr nützlicher Zustand sein, allein wundern darf einen dann nicht mehr, was heute doch noch etwas sonderbar anmutet — daß Rußland in Europa den Ton angiebt. Denn in den genannten Regierungskunststücken der inneren Politik ist uns eben Rußland weit über und in der äußeren hat es voraus, was unsere Höflichkeit und unsere Macht uns offenbar nicht erlauben, das nationale Selbstgefühl, mit dem es ungeniert nach dem greift, was es braucht.

Aber während ich das schreibe, kommt mir der Gedanke, wie sehr doch einer, der nur von seinem kleinen Winkel aus ins Leben und in die Politik sieht, dem Irrtum ausgesetzt ist. Vielleicht hat unsere Regierung sich bisher nur den Anschein gegeben, als ob sie den kürzeren ziehe, um den Gegner sicher zu machen und dann mit einmal in ursprünglicher Gewalt das nationale Selbstgefühl, das sie erfüllt, zu einem entscheidenden Erfolg hervorbrechen zu lassen. Dann ist mir meine Täuschung eben recht geschehen als einem, der weder im Leben noch in der Politik sich ein Programm machen will und deshalb auch das Programm der Regierung nicht verstehen kann.

Korrektor.



Wider den Schwindel.*)

1.

„Schwindel" gebrauchen wir heute fast unterschiedlos für „Betrug", „Schwindler" für „Betrüger". Das ist zu bedauern. Denn die Abstammung der Wörter zeigt, daß derselbe Vorgang jedenfalls unter einem verschiedenen Gesichtspunkt aufgefaßt ist, je nachdem er als Schwindel bezeichnet wird oder als Betrug. Der Betrogene nämlich sieht etwas anders, als es ist, sieht vielleicht auch in einem Nichts ein reales Ding; dagegen schwindelt mir, wenn mir das Sehen vergeht,**) und erregt wird der Schwindel durch den Blick in unbestimmte Höhe oder Tiefe. So scheint mir „Schwindel" besonders da wohl angebracht zu sein, wo künstlich unbestimmte Erwartungen erregt werden, Erwartungen, worüber einem schließlich Hören und Sehen vergeht. Die Erwartung aber, die ich an eine Person in irgend welcher Richtung knüpfe, ist der Kredit, den sie bei mir genießt. Und so möchte ich, wenigstens für diese Rede, unter Schwindel die besondere Form der Betrügerei verstanden wissen, da man sich einen Kredit erschleicht, den man nicht verdient. Dann scheint mir der Schwindel auch eine für die Gegenwart besonders charakteristische Art des Betrugs darzustellen. Betrogen wurde wohl

*) Frei nach einer Rede des Herausgebers.

**) Nach Heynes deutschem Wörterbuch steht „trügen" in Beziehung zu dem altnordischen draugr, „Gespenst"; „schwindeln" geht natürlich auf „schwinden" zurück.

immer; aber durch Erschleichung von Kredit doch hauptsächlich erst seit der Zeit, da der Kredit im Geschäftsleben die gegenwärtige bedeutsame Rolle spielt.

Will ich nun vor dem Schwindel, d. h. vor der Erschleichung eines unverdienten Kredits warnen, so gedenke ich mich doch gerade auf dasjenige Gebiet nicht weiter einzulassen, dem das Wort Kredit entnommen ist. Dem Schwindel im Geschäftsleben mögen solche zu Leibe gehen, die sich besser darauf verstehen als ich. Aber der Schwindel in dem engeren Sinne, wie ich ihn jetzt auffasse, macht sich gerade in unserer Zeit auch auf geistigem Gebiet in schreckenerregender Weise breit. Krediterschleichung und Kreditüberschreitung sind in unserem wissenschaftlichen und ästhetischen, sittlichen und religiösen Leben so gemeine Dinge geworden, daß sie einem kaum mehr auffallen. Ich bin theoretisch und praktisch hierauf besonders aufmerksam geworden und halte es nicht für unnützlich, auch andere darauf hinzuweisen.

Der Schwindel im geistigen Leben zeigt sich hauptsächlich in doppelter Form: daß man Hypotheken aufnimmt auf eine Vergangenheit, die einem nicht mehr gehört, oder Wechsel ausstellt auf eine Zukunft, die man noch nicht hat. Das großartigste Beispiel für die erstere Art von Schwindel ist das Christentum, wie es heute nur zu häufig betrieben wird. Das Christentum lebt, schon seinem Namen nach, von Christus: Christus garantiert ihm seine angebliche besondere Erkenntnis Gottes; in Christus will es einen Schatz von sittlichen und religiösen Kräften haben; Christus ist ihm die Grundlage einer hochfliegenden und allerdings auch recht verschwommenen Hoffnung für die Zukunft. Will man diese Ansprüche des Christentums bestreiten, so sieht der Christ darin sofort den Angriff auf Christus, einen Angriff, der wegen des ungeheuren Kredits Christi dann leicht als die schnödeste Überhebung dargestellt werden kann. Aber, angenommen, daß Christus wirklich solche Ansprüche tragen kann, so fragt es sich doch gar sehr, ob die Christenheit das Recht hat, sich den Kredit Christi zuzueignen. Daß man sich nach Christus nennt, ermächtigt doch nach Christus selbst einen Menschen noch lange nicht, sich zu ihm zu rechnen. Christus selbst hat dafür ausdrücklich Bedingungen festgesetzt, denen nicht so leicht zu genügen ist, und denen gerade jene Gemeinschaften oft am allerwenigsten genügen, die sich auf ihn stützen. „Wenn ihr meinen Willen thut, so seid ihr meine rechten Jünger"; aber davon hat sich die Christenheit in den wichtigsten Dingen fast vollständig dispensiert, Christi Willen zu *thun*.

Will man trotzdem auf den Kredit Christi hin einen sittlichen und religiösen Kredit für sich in Anspruch nehmen, so ist dies offenbarer Schwindel. Ebenso kann der Protestantismus und das Luthertum der Neuzeit oft nur als Schwindel bezeichnet werden. Denn unser Protestantismus hat die Kraft, anders als in Worten zu protestieren, in den weitesten Kreisen verloren; und von dem Geist und Gewissen Luthers spürt man heute wenig genug. Dagegen nennt man sich gerne nach Luther, redet gerne von der Entstehung des Protestantismus aus der Empörung des unterdrückten Gewissens, und läßt dann so unter der Hand einfließen, daß das noch heute die sie auszeichnende und verbindende Eigentümlichkeit der Erben des Namens Luthers sei, und maßt sich so einen Kredit an, den man einfach oft nicht verdient. — Daß aber der Kredit überschritten werde durch Ausstellung von Wechseln auf eine Zukunft, die man leider nur gar nicht in der Hand hat, das ist der Hauptvorwurf, den man der Sozialdemokratie machen muß. Neben der zum Teil gerechten, zum Teil sehr wohlfeilen Kritik der bestehenden Zustände verdankt sie ihre Anziehungskraft doch wesentlich der Vorspiegelung, daß sich alles, alles wenden und natürlich zum Bessern wenden werde, wenn nur sie einmal ans Ruder komme. Das ist eine ganz ungefährliche Behauptung; denn die sie aufstellen, brauchen nicht zu fürchten, auf der Erregung falscher Erwartungen ertappt zu werden, da man ihnen so bald das Experiment nicht vergönnen wird. Beachtet man aber, daß ein solider Mensch nichts verspricht, das zu leisten er nicht schon probiert hat, so muß man die Zuversicht, womit die Sozialdemokratie eine gründliche Besserung aller Zustände in Aussicht stellt, als eine schwindelhafte Überschreitung des Kredits bezeichnen, den sie nach den bisher bewiesenen Fähigkeiten mit Recht in Anspruch nehmen könnte. Wer eine gewisse Gestalt der Zukunft in Aussicht stellt, ohne ausdrücklich den Grad der Sicherheit und Unsicherheit ihres Eintreffens zu kennzeichnen, der schwindelt. Man kann aber gewiß der Sozialdemokratie keine große Leidenschaft für diese Art der Solidität nachrühmen.

Hiermit habe ich die zwei wichtigsten Gebiete bezeichnet, worauf gegenwärtig der Schwindel im großen betrieben wird. Die kleinere Schwindelei des Einzelnen besteht eines Teils darin, daß er an dem großen Schwindel ganzer Gesellschaftsklassen mit mehr oder weniger Bewußtsein teilnimmt. Ich will hier nur darauf hinweisen, mit welcher Unverfrorenheit sich mancher Einzelne heutzutage als Christen, ja als Christen in besonderem Sinne ausgiebt. Wie viele bedenken dabei wohl, daß sie damit einen Anspruch erheben; daß sie so eine

Verwandtschaft mit einer der großartigsten Gestalten der Geschichte vorgeben; daß sie als Christen ein besonders intimes Verhältnis zu Gott einnehmen wollen? Und wie viele fragen sich, ob sie nach vernünftiger Betrachtung irgend welches Recht besitzen, für die Firma Jesus Christus die Procura auszuüben? Man schwindelt, und allerdings in der unschuldigsten und doch verfänglichsten Weise, weil man das Bewußtsein der Bedeutung seines Thuns fast völlig eingebüßt hat. Auch auf anderen Gebieten, z. B. dem der Wissenschaft, kann man oft mit Verwunderung bemerken, wie sehr sich das Gefühl davon verloren hat, daß man sich etwas anmaßt, indem man sich nach einem großen Manne nennt. Wie viele unserer Kantianer oder auch Nietzschianer haben das Recht, den Namen dieser Männer zu tragen? Oder sollten Kant und Nietzsche etwa dankbar dafür sein, daß sie so viele — Jünger haben? Die Sache ist nicht so unbedenklich, wie sie aussieht: denn welche Prätension verbirgt sich oft hinter solcher Benennung seiner selbst! — Doch abgesehen von solcher mittelbaren, verdeckten, oft fast unbewußten und insofern unschuldigen Schwindelei: wie oft läßt sich nicht in unserem Leben bei dem Einzelnen eine Erschleichung und Überschreitung des moralischen Kredits feststellen! Wie manche geistvolle und begeisterte, hochtönende Rede hat diese Wirkung, verfolgt vielleicht auch diesen Zweck! Sind wir nicht insgemein im Versprechen stärker als im Halten? Versprechen aber heißt Glauben verlangen, heißt Kredit in Anspruch nehmen. Schwindel ist es überhaupt, wenn jemand mehr scheint, als er ist, wenn er schlechter ist als sein Ruf. Wir haben gerade in neuester Zeit die bedeutsamsten Beispiele davon erlebt, wie dieser Schwindel bis zur Heuchelei fortschreitend in unserer Gesellschaft grassiert. Und wir müssen jeden, der an solchen entlarvten Schwindlern nicht zum Pharisäer, d. h. wieder zum Schwindler werden will, darauf hinweisen, daß er sich selbst davor hüte, besser zu scheinen, als er ist.

2.

Aber das ist so schwer, das erfordert so viel Entsagung, besser zu sein, als man scheint. Das schlimmste Unglück, das nach unserer Romanlitteratur jemand begegnen kann, ist doch dies, verkannt zu werden. Und wenn ein vernünftiger Mensch auch mit Recht über das „verkannte Genie“ lacht, so glaubt man es doch nicht bestreiten zu können, daß das ein Leiden, eines der schwersten Leiden sei, von seiner Zeit und Umgebung nicht nach seinem wahren Werte gewürdigt zu werden. Dann müßte es als selbstverständliches Bemühen bezeichnet werden, daß der Ruhm jedenfalls nicht geringer werde als das Ver-

dienst, und dann müßte man es auch als selbstverständliche Erscheinung hinnehmen, daß der Ruf immer wenigstens ein bißchen besser ist als der Mann. Das heißt: man müßte den moralischen Schwindel, wenn er nicht etwa gar zu grob auftritt und zur bewußten Heuchelei wird, als etwas Natürliches und Berechtigtes gutheißen.

Da ich dies nicht will, darf ich auch die Paradoxie nicht scheuen, im geraden Gegensatz zu der üblichen Wertbeurteilung zu behaupten, daß es nicht nur sicherer und besser, sondern auch beglückender ist, verkannt zu werden; daß es nicht bloß moralisch bedenklich, sondern auch ein Unglück ist, einen zu guten, ja auch nur den gerade richtigen moralischen Kredit zu besitzen. Und ich wage es, nicht bloß im Namen der Tugend, sondern auch im Namen des Glücks die Mahnung auszusprechen: Sei lieber besser als dein Ruf.

Erstens nämlich kann man sich doch nur desjenigen Lobs wirklich freuen, das man wirklich verdient hat. Wie der ungerechte Heller den gerechten Gulden auffrißt, so zehrt jedes unverdiente Lob an der Freude über die rechtmäßige Anerkennung. So lange ein Mensch nicht ganz von der Eitelkeit aufgeblasen und ausgehöhlt ist, erfüllt ihn das ungerechte Lob mit Beschämung und Angst. Mit Beschämung: denn er kann ja den Verdacht nie völlig zerstreuen, daß er es wirklich annehme. Mit Angst: denn wer verbürgt ihm, daß das dem unverständigen Lob beigemischte verdiente Lob von dem Lobenden mit Einsicht ausgesprochen worden ist? So ist es also gewiß besser, zu wenig als zu viel gelobt zu werden. Und die Verkennung hat auch den schätzenswerten Vorteil, daß sie, verständig hingenommen, das Selbstgefühl nicht etwa schwächt, vielmehr reinigt und stärkt.

Zweitens wird jede Leistung eines Menschen von den anderen als Angeld betrachtet für weitere, größere Leistungen. Das gehört zu ihrem schönsten Lohn: sie erwirbt Kredit; und das gehört zu ihren bedenklichsten Folgen: sie berechtigt zu Forderungen. Dann ist es aber höchst gefährlich, für eine Leistung zu viel Anerkennung einzuheimsen oder eine scheinbar große Leistung vollbracht zu haben. Es ist für das Selbstgefühl und für die Arbeitskraft gleich schädlich, unter Anforderungen zu stehen, denen man nicht gewachsen ist, während es bei weitem nicht so bedenklich ist, gar keinen Erwartungen zu begegnen. Noch in anderem Sinne ist es um den durch scheinbar große Leistungen verdienten, also unverdienten Ruhm immer eine höchst mißliche Sache: er schlägt gar zu gerne in sein Gegenteil um, in die ungerechte Verurteilung. Wer mit vollem Munde gelobt hat, wird auch leicht mit vollem Munde tadeln; wer erst sehr begeistert war, wird leicht ent-

täuscht; und so ist es wirklich angenehmer, nicht etwa gleich „genial“ anzufangen, sondern klein zu beginnen und von Stufe zu Stufe zu wachsen und so allmählich wirklich groß zu werden, — ohne daß es jemand erwartet hätte.

Denn die Anerkennung hat noch einen dritten schlimmsten Fehler: Sie hält den Menschen an der Sache und in der Richtung fest, die ihm die ersten Lorbeeren brachte. Es wird von jedem als ganz selbstverständlich erwartet, daß er sich darin noch weiter vervollkommne, worin er schon etwas geleistet hat. Das kann sogar als sittlich berechtigte Forderung bezeichnet werden: das Talent ist gewiß eine Hinweisung auf den besonderen sittlichen Beruf. Wenn aber die Leistung, welche Anerkennung fand, welche Erwartungen hervorrief, nur scheinbar groß war, so wird der Unglückliche, der sie verschuldete, in eine Richtung hineingedrängt, an eine Sache festgebunden, die ihm in Wirklichkeit nicht entspricht. Und hält ihn nicht ein sehr kräftiges Naturell zurück; und verbindet sich damit nicht die sittliche Kraft, seinen Mißgriff sich und anderen einzugestehen: so wird er auf weitere Scheinleistungen hinzielen, um sich der ersten Anerkennung nicht unwürdig zu zeigen. So kann früher Ruhm einen Menschen gründlich verderben, und ich glaube, daß die Beispiele hiefür gar nicht so selten sind.

Es muß einer schon ein wirkliches Genie sein, um ohne Schaden für ein Genie gelten zu können. Ist er aber ein Genie, so wird er seiner Genialität durch Verkennung vielleicht sicherer inne werden als durch Anerkennung. Ist er kein Genie, so wird ihn die Anerkennung nicht zur Genialität aufpoussieren, dagegen leicht in der ruhigen, fleißigen Arbeit stören, wodurch er doch etwas Rechtes werden könnte, ob auch nicht eben ein Genie. So ist es allewege besser, nicht für ein Genie zu gelten — und es ist allewege besser, besser zu sein. als sein Ruf, d. h. verkannt zu sein.

3.

Wollen wir uns vor Schwindel hüten, so dürfen wir — wie seltsam! — das Leben etwas leichter nehmen, als wir es in der Regel thun, und — noch seltsamer! — gerade darin liegt die Hauptschwierigkeit der moralischen Solidität.

Besteht nämlich die schwindelhafte Existenz darin, daß man mehr scheint, als man ist, so ergiebt sich als erstes Hilfsmittel der Ehrlichkeit, daß man sich überhaupt nicht darauf legt, zu scheinen, daß man sich einen falschen Schein, bei dem man zu kurz kommt, als schützende Hülle der Ehrlichkeit ruhig gefallen läßt. Wir brauchen also gar nicht die übliche Zeit und Mühe darauf zu verwenden, unsere Fehler zu ver-

decken, und werden dadurch vielleicht die Zeit und Kraft gewinnen, sie abzuthun. Was man Moralität und was man Selbstbeherrschung heißt, ist sehr häufig nichts anderes als der Versuch und die Kunst, anders, besser zu scheinen, als man ist. Wenn die Sittlichkeit in der Liebe zum Guten besteht, so hat es doch weder Sinn noch Wert, uns irgend welches gute Werk abzuzwingen, um sittlich — zu sein, sagen wir, aber das ist Schwindel; denn sittlich ist nur die Liebe zum Guten, die nicht die Pflicht, sondern die Hindernisse ihrer Erfüllung als lästigen, verwünschten Zwang empfindet; nein: um sittlich zu scheinen. Verzichten wir also auf diesen Schein; seien wir nur, was wir eben sind, ohne uns zum guten — Schein zu zwingen: so kann man uns erstens nicht des Schwindels beschuldigen, und das ist ein moralischer Gewinn; zweitens aber werden wir unseres Mangels an sittlicher Gesinnung dann mit einer Deutlichkeit und einem Nachdruck gewahr werden, daß wir für das Erwachen der Liebe zum Guten so günstig als möglich vorbereitet sind. Lauter Gewinn also, wenn wir uns das Leben so erleichtern; und doch fürchte ich, daß diese Erleichterung des Lebens den Menschen, die sich doch das Leben gerne möglichst leicht machen, kaum sehr zu Sinne ist.

Eine Hauptform des moralischen Schwindels ist, daß man mehr verspricht als hält. Will man das meiden, so ist der einfachste Rat, daß man das Versprechen überhaupt aufgiebt oder für sich in der Stille abmacht. Leistet man dann nichts, so kann man doch nicht dessen beschuldigt werden, schwindelhafte Erwartungen erregt zu haben; leistet man etwas, so wird die Leistung gewiß dadurch am allerwenigsten beeinträchtigt, daß sie nicht durch ein vorausgehendes Versprechen angekündigt wurde. Ihre Würdigung kann es allerdings beeinträchtigen: aber das ist ja eitel Gewinn, daß sie nicht voll gewürdigt wird! Jedenfalls kann darin keine Spur von Schwindel liegen, etwas Unerwartetes zu thun, während man kaum ohne alle Schwindelei das Publikum auf seine künftigen Thaten gespannt machen kann. Auch in dieser Hinsicht also meine ich, daß man sich das Leben leichter machen dürfte, als wir für gewöhnlich thun, indem man sich mit Versprechungen nicht in Unkosten stürzte. Sparen wir die Kraft, die wir mit Versprechungen verzehren, ganz ohne Bedenken für das Handeln auf. Kommen wir dann zu einem Handeln überhaupt nicht, so sind wir also offenbar nichts, sind aber doch besser ein ehrliches Nichts, als ein erschwindeltes Etwas. Wir werden so auch leichter wirklich etwas werden. Denn man ist gar sehr zu der Meinung versucht, daß man doch auch schon etwas geleistet habe,

indem man das Gute wenigstens versprochen hat; und wenn man das Versprechen geleistet hat, glaubt man sich gerade deswegen des Haltens leicht entheben zu dürfen. Ist man aber überhaupt nichts, indem man weder etwas gethan, noch etwas versprochen hat: nun, so sieht doch jedermann, und so sieht man auch selbst, daß man etwas werden sollte, und so kann es dann wirklich auch zu etwas kommen.

Auch nachdem man gehandelt hat, kann man immer noch in den Schwindel hineingeraten; dadurch nämlich, daß man aus seiner That mehr macht, als an ihr ist. Hiezu ist die Versuchung oft sehr groß. Die That ist ja immer verschiedener Deutung fähig und oft der entgegengesetztesten, da sie aus den entgegengesetztesten Motiven hervorgegangen sein kann. Ist es da nicht Pflicht der Selbsterhaltung, sich gegen Mißdeutung zu wehren, indem man sein Thun als der einzig zuständige Erklärer selbst deutet? Und ist es nicht Pflicht der Liebe, dem Nächsten den Irrtum, das vielleicht schmerzliche und gefährliche Mißverständnis zu ersparen? So kommentiert man also sein Thun und — nun, wir wollen nicht schwindeln! — und bessert zugleich ein bißchen nach; man läßt die edeln Motive mit einer Ausschließlichkeit hervortreten, wie sie vielleicht überhaupt nie vorkommen; man läßt die zweiten, egoistischen Motive entweder ganz ausfallen oder doch zu bloß begleitenden Stimmungen herabsinken. Und so wird die That in der nachfolgenden Deutung ihres Urhebers doch gerne ein bißchen reiner, ein bißchen größer, als sie war: sie bekommt einen erschwindelten Heiligenschein. Das geht ganz von selbst so und zieht dann auch von selbst seine Strafe nach sich, denn sie hat dann ihren Lohn dahin und verliert die rückwirkende, erhebende, erquickende Kraft. Darum wäre es am besten, man ließe, trotz der scheinbaren Pflicht der Selbsterhaltung und Liebe, sein Thun einfach selbst reden; man gäbe es dem Mißverständnisse preis, um kein Mißverständnis zu erregen; man hinderte auch mäkelnde Verkleinerung nicht, um es nicht zu verhimmeln. — Auch dieser Rat gewährt eine Erleichterung des Lebens: denn wie viel haben wir nicht damit zu thun, unserem Handeln immer den richtigen Eindruck und die richtige Deutung zu sichern; wie viel Scharfsinn und Redekunst müssen wir nicht aufwenden, um uns gewiß immer ins rechte Licht zu setzen; und wie sehr schwächen wir dadurch unsere Fähigkeit zu handeln und verderben uns dadurch die Befriedigung über unser eigenes Thun! Erleichtern wir uns also nur das Leben, ohne uns mit Skrupeln zu quälen; sparen wir alle diese Mühe — und wir werden dadurch nicht bloß Zeit gewinnen, unsere sittliche Persönlichkeit sorgfältig auszugestalten, sondern sie auch

durch die Sorglosigkeit gegen das Mißverständnis vielleicht am ehesten vor Mißdeutung sichern.

4.

So etwa können wir uns vorsehen, daß wir nicht das Schwindeln lernen, oder so können wir das Schwindeln vielleicht wieder verlernen — denn wir stecken im Scheinwesen drinnen, ehe wir uns dessen irgendwie versehen. Dann haben wir Großes erreicht; aber ganz haben wir der Pflicht, gegen den Schwindel zu kämpfen, damit noch nicht genügt. Wir sollen nicht bloß nicht selbst schwindeln; wir sollen auch nicht bloß uns an schwindelhaftem Treiben anderer nicht aktiv beteiligen: wir sollen uns vielmehr auch vor der passiven Teilnahme am Schwindel hüten, die darin besteht, daß wir uns den Schwindel gefallen lassen.

Wo sich's um äußere Nachteile handelt, ist man von selbst auf seiner Hut; da schämt man sich, das Opfer eines Schwindlers geworden zu sein; da hält man es für ein gemeinnütziges Thun, den Schwindel zu entlarven. Aber „die Kinder dieser Welt sind klüger als die Kinder des Lichts in ihrem Geschlecht": in geistigen, in sittlichen und religiösen Angelegenheiten hat man diese richtige, strenge Auffassung leider nicht. Und doch ist der Schwindel hier noch viel gefährlicher, obgleich — oder: weil sich der Schaden nicht ziffermäßig feststellen läßt.

Wir sollen es uns nicht gefallen lassen, daß ein Mensch uns gegenüber mehr scheinen will, als er ist, mehr verspricht, als er hält, sonst sind wir an seiner Schwindelei mitschuldig. In diesem Sinne — mindestens in diesem Sinne sind wir alle an dem großen Schwindel mitschuldig, der heutzutage namentlich im Gebiete der Religion getrieben wird.

Wie sollen wir aber den Schwindel ablehnen? Etwa dadurch, daß wir dem Schwindler es immer sofort sagen, es ihn wenigstens fühlen lassen, daß wir uns durch seine großen Versprechungen zu keinen großen Erwartungen verführen lassen? Also etwa durch beständige, unbarmherzige Kritik seines anspruchsvollen Auftretens? Nein, das wäre unhöflich und auch unpraktisch — denn dadurch würde der Schwindler die Sympathien der Argloseren gewinnen. Viel höflicher und praktischer ist es, seine Schwindeleien für bare Münze zu nehmen und alles Große, das er in Aussicht stellt, pünktlich von ihm einzufordern. Laß dich also nur von dem Schwindler beschwindeln; nimm alle seine falschen Wechsel als sichere Papiere an — und präsentiere sie ihm nachher, wenn er sich von der Anstrengung, viel zu scheinen, in behaglicher Gemeinheit erholt — präsentiere sie ihm

dann mit der treuherzigen Erwartung, daß er sie einlösen werde! Führe dem Redner, der von Humanität überströmt, den Elenden zu, der seiner Hilfe bedarf; mache den, der charakterfester Worte mächtig ist, auf die Gelegenheit aufmerksam, da er sie in charakterfeste Thaten umsetzen kann! Zeige dem, der nach Kampf und Gefahr lechzt, einen bedeutenden Gegner — aber ja nicht mit der Absicht, ihn bloßzustellen, nein, bloß in dem wohlwollenden Gedanken, ihm die großen Leistungen zu ermöglichen, die er verspricht! Das wird den Schwindler, der deine Kritik leicht mit großen Worten zurückweisen könnte, in Verzweiflung bringen, während es den ehrlichen Mann, der durch mißtrauische Kritik ohne Not verletzt würde, nur freuen kann.

Diese Methode sollte man namentlich dem christlichen Schwindel gegenüber verwenden. Den „Glauben“ in der oft beliebten Weise zu verdächtigen und zu verhöhnen, das hat keinen Sinn. Dem Schwindler hilft man dadurch zu dem wohlfeilen Ruhm, für seinen Glauben gelitten zu haben; und dabei kränkt man doch manchen ehrlichen Mann, der solche Behandlung wirklich nicht verdient. Zudem dürfte in dem überlieferten Glauben vielleicht bedeutend mehr Wahrheitsgehalt sein, als man oft meint. Deshalb lieber diese andere Methode: daß man jede Äußerung des Glaubens, ganz dem Wesen des Glaubens entsprechend, als Angeld betrachtet für sittliche Leistungen, deren wir „Ungläubigen“ nicht fähig sind. Ist einer bekehrt: gut, so begegne man ihm mit der selbstverständlichen Voraussetzung, daß er sich auf den Wegen des natürlichen Menschen nicht mehr treffen läßt. Hat einer den Glauben, daß ihm sein himmlischer Gott und Vater nötigenfalls durch ein Wunder helfen kann: gut, so setze man bei ihm als selbstverständlich den sorglosen, jedes idealen Wagnisses fähigen Sinn voraus, zu dem der Schutz eines solchen Gottes ermächtigt. Bekennt einer in Jesus den fleischgewordenen Gott: so wird er sich ja selbstverständlich an jedes der Gottesworte halten, die uns die göttliche Vorsehung in dem Worte Gottes von ihm aufbewahrt hat. Daß man von dem „Christen“ solche Erwartungen hegt, kann kein ehrlicher Christ übelnehmen; und für den Schwindler ist dieses *fordernde* Vertrauen vernichtend.

* * *

Auch diese Zeitsünde, die allenthalben grassierende Schwindelei hat eine religiöse Ursache. Wir glauben an kein Gericht mehr, worin nun das Echte bestehen könnte. Die Furcht vor einem „jüngsten Tage“, da alle offenbar werden müssen vor dem Richtstuhl Christi, ist unter

uns Christen aus der Mode gekommen. Und wenn wir dann etwa mit dem Dichter sagen: „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht" — so glauben wir das doch nicht. Es mangelt uns die lebendige, in unsrem Denken und Thun allgegenwärtige Überzeugung, daß die Geschichte ein Gericht vollzieht, indem sie allen Schein unbarmherzig zerstört, nur dem wahrhaft Seienden dauernden Bestand vergönnt. Sonst müßten wir in unserem Sein und Thun etwas mehr auf Solidität halten.

Darum erfordert auch der Kampf gegen den Schwindel eine religiöse Besinnung. Daß man sich dabei beruhigt, ja dessen sich freut, weniger zu scheinen als zu sein, das bringt man nur fertig, im Glauben an einen richtenden Gott oder doch an eine sittliche Weltordnung, die wirklich Ordnung hält. Er mag allerdings schwer drücken, dieser Glaube, wenn man ihn hat; und doch, meine ich, sollte einem unsagbar leicht und frei zu Mute werden, wenn man durch diesen Druck über all das schwindelhafte Wesen weggehoben würde, das einen doch anekelt, wenn man auch vielleicht selbst einen falschen Schein ausnützt. Wenn es nicht selbst Schwindel wäre, etwas glauben zu wollen, das man also offenbar nicht glaubt, so möchte ich mich gerade zu dem Glauben an den „jüngsten Tag" zwingen: denn wie ernüchternd, erfrischend muß es wirken, unter diesem großen Gedanken zu stehen!

Chr. Schrempf.



Das Laienelement in der Rechtspflege.

Kürzlich ging durch die Tagesblätter die Nachricht, daß im preußischen Justizministerium zur Vorlage an den Bundesrat und den Reichstag ein Gesetzesentwurf ausgearbeitet werde, demzufolge die Strafkammern bei den Landgerichten, die (der Regel nach) mit fünf rechtsgelehrten Richtern besetzt sind, durch Schöffengerichte ersetzt werden sollen, in denen drei rechtsgelehrte Richter mit vier Schöffen zusammenzuwirken hätten. Die Nachricht ist zwar seither für unrichtig erklärt worden; allein da die Frage nach der Organisation der Strafgerichte, namentlich derjenigen mittlerer Ordnung, das ist gerade der Strafkammern im Verhältnis zu den amtsgerichtlichen Schöffengerichten einerseits und zu den Schwurgerichten andrerseits, früher oder später doch wieder auf der Tagesordnung unseres öffentlichen Lebens er-

scheinen wird, so mag es nicht unzeitgemäß erscheinen, ihr, und zwar in erweiterter Form, nämlich der Frage nach der Mitwirkung von „Laien", wie nun einmal der hergebrachte Ausdruck lautet, bei der Rechtsprechung überhaupt einige Worte zu widmen.

Der Begriff des „Laien" gehört bekanntlich ursprünglich dem katholischen Kirchenrecht an: Den Laien (dem λαός, der plebs, dem gemeinen Volk), die in der Kirche nichts zu befehlen, sondern nur zu gehorchen haben, steht der Klerus gegenüber, die Klasse der Auserwählten, der Wissenden und Herrschenden. Der Protestantismus hat — wenigstens grundsätzlich — diesen Gegensatz durch Aufstellung der Lehre vom allgemeinen Priestertum beseitigt, die ganze Gemeinde ist zur aktiven Mitwirkung beim Gottesdienst berufen; der katholische Priester kann einen Gottesdienst (missa privata) für sich allein celebrieren, der protestantische Pfarrer, der niemand in der Kirche findet, wird seine Predigt nicht den leeren Wänden vortragen. — Im Dienste des Rechts nehmen die Juristen, die Berufsrichter die Stellung sei es des Priesters oder des Pfarrers ein; nach einer weitverbreiteten Anschauung sind sie die Priester, die allein das Recht spenden, während das gemeine Volk nichts zu thun hat, als ihr Wort, mag es ihm verständlich sein oder nicht, gläubig anzuhören; auch an der missa privata fehlt es bei den Vertretern dieser Anschauung nicht: man kann es täglich erleben, daß ein Richter sein Urteil den vier Wänden des Gerichtssaals durch feierliches Vorlesen verkündigt, auch wenn außer ihm keine Seele im Saal anwesend ist. Die Anschauung des alten deutschen Rechts war eine andere: die Rechtsprechung war Sache der Volksgemeinde; Berufsrichter gab es lange Zeit nicht. Einen Mann, der das Gericht leitete, einen „Vorsitzenden" in unserem Sinn, konnte man natürlich nicht entbehren, aber ihm standen als Schöffen Männer aus dem Volk zur Seite, das Recht war nicht — wozu es seit dem Eindringen des römischen Rechts mehr und mehr geworden ist — eine Geheimwissenschaft; das Recht ist und soll sein „gemeines Gut", d. h. dem ganzen Volk verständlich, wenn auch, je mehr an die Stelle des ungeschriebenen, des sog. Gewohnheits-Rechtes, das geschriebene Recht, das Gesetz tritt, die Kenntnis des Rechts sich auf engere Kreise, auf die Rechtsgelehrten, beschränkt. — Der Dienst des Rechts ist wesentlich (nach Iherings Ausdruck) ein Kampf ums Recht, ein Kampf nicht nur um subjektive Rechte, den die Parteien, die Beteiligten, auszufechten haben und oft mit nur allzugroßem Eifer ausfechten, sondern auch ein Kampf für und um das objektive Recht, den

die Gesamtheit der Bürger und in ihrer Vertretung die Gerichte gegen alle Elemente der Ungerechtigkeit, gegen alle der Gerechtigkeit widerstrebenden Einflüsse zu bestehen haben. — Der Kampf ums Recht erfordert vollständige Kenntnis des Rechts und ein lebendiges Rechtsgefühl; jene Kenntnis, namentlich die Kenntnis der wichtigen unentbehrlichen Formen des Rechts, wohnt vollständig nur dem Juristen, dem Berufsrichter inne (auch ihm leider nicht immer!), ein lebendiges Rechtsgefühl ist niemals der ausschließliche Besitz einer einzelnen Klasse, es kann dem schlichten Mann aus dem Volk ebenso, vielleicht oft in höherem Grad als dem Berufsrichter eigen sein, der stets von der Gefahr bedroht ist, daß er über den Formen des Rechts seinen Inhalt vergißt. Wo daher Juristen und Laien bei der Rechtsprechung zusammenwirken, da ist die Stellung des Juristen im Kampf ums Recht die des Offiziers, die Stellung des Laien die des gemeinen Soldaten: besonnene Tapferkeit ist bei jenem so notwendig wie bei diesem; vom Soldaten aber verlangen wir keine Kenntnis der Taktik und Strategie, er muß sich auf den Führer verlassen können. Im Krieg wird ein Heer ohne Führer wenig, ein Führer ohne Heer nichts ausrichten; ähnlich, wenn auch umgekehrt, verhält es sich mit dem innern Staatsleben: im modernen Staat ist eine Rechtspflege ohne rechtsgelehrte Richter nicht denkbar; eine Rechtspflege nur durch solche ohne Mitwirkung des Volks ist möglich, aber die Entfremdung des Volks von seinem Recht wird und muß unerfreuliche Ergebnisse zu Tag fördern.

Wenn nun aber auch das Verlangen nach einer Mitwirkung des Volks bei der Rechtspflege grundsätzlich durchaus gerechtfertigt ist, so ist damit doch die Frage nach dem Umfang und der Art dieser Mitwirkung nicht entschieden: sollen Laien bei jeder Art von Rechtspflege mitwirken? und sollen sie, wo sie zur Mitwirkung berufen sind, selbständig, d. h. getrennt vom rechtsgelehrten Element nur einen Teil der richterlichen Funktionen ausüben, oder in Verbindung mit (und folgeweise in einer gewissen Abhängigkeit von) diesem Element bei der gesamten Urteilsfällung beteiligt werden? oder kurz, im Anschluß an die Bezeichnungen des bestehenden Rechts: sollen sie als Geschworene oder sollen sie als Schöffen mitwirken?

Jedem Zweig des Rechts entspricht eine besondere Gestaltung der Rechtspflege: sie ist anders gestaltet auf dem Gebiete des bürgerlichen oder Privatrechts, anders auf dem Gebiete des öffentlichen, anders auf dem des Strafrechts (wobei aber sofort bemerkt sein mag,

daß eine scharfe Abgrenzung dieser Gebiete nicht möglich ist: es giebt Grenzgebiete, die ihrem Wesen nach teils dem bürgerlichen, teils dem Strafrecht, solche, die teils dem Privat-, teils dem öffentlichen oder Verwaltungsrecht, solche, die teils diesem, teils dem Strafrecht angehören, und nach Rücksichten der Zweckmäßigkeit vom Gesetz vor die einen oder die andern Gerichte verwiesen sind). — Bis zur Mitte unseres Jahrhunderts war in Deutschland fast ausnahmslos die gesamte Rechtspflege in die Hände von Berufsrichtern gelegt. Mit dem Jahr 1848 hielt das Laienelement zunächst seinen Einzug in die Strafrechtspflege: in den schwersten Straffällen wurden Geschworene als Richter über die Schuldfrage (nicht auch über die Strafbemessung) berufen; das Jahr 1879 brachte für ganz Deutschland die Einrichtung der Schöffengerichte bei den zur Aburteilung der leichtesten Straffälle berufenen Amtsgerichten; in den mittleren Straffällen urteilen heute die nur mit Berufsrichtern besetzten Strafkammern der Landgerichte: die in einzelnen Staaten (Sachsen, Württemberg) bis dahin auch für solche Fälle organisierten („mittleren“) Schöffengerichte wurden im Jahr 1879 wieder beseitigt. — Auf dem Gebiete der Verwaltungsrechtspflege, deren Ordnung ganz den einzelnen Staaten des Reichs überlassen ist, begegnen wir in einzelnen Ländern gleichfalls der Mitwirkung von Laien, anderswo liegt sie ganz in den Händen von Berufsbeamten. — Was endlich das bürgerliche oder Privatrecht angeht, so hätte ein deutscher Bureaukrat noch vor fünfzig Jahren eine Gänsehaut bekommen beim Vorschlag, auch Laien zur Mitwirkung zu berufen; heute begegnen wir dieser Mitwirkung in erheblichem Umfang: bei den (allerdings nicht obligatorischen) Gewerbegerichten und bei den Schiedsgerichten, die durch das Unfall- und durch das Invaliditäts- und Altersversicherungsgesetz geschaffen sind, wirken nicht-rechtskundige Beisitzer mit; selbst für die Vorsitzenden ist vom Gesetz Rechtskunde nicht vorgeschrieben, thatsächlich wird aber wohl überall nur ein Rechtskundiger als Vorsitzender gewählt oder berufen werden. Im übrigen ist die bürgerliche Rechtspflege zur Zeit noch die Domäne der Rechtskundigen so sehr, daß nicht nur die Entscheidung ausschließlich in die Hände rechtskundiger Richter gelegt ist, sondern auch in allen Fällen, wo es sich um größere Streitobjekte handelt, die Parteien durch die schöne Einrichtung des Anwaltszwangs unter die Vormundschaft der Advokaten gestellt sind.

Ist eine Ausdehnung der Mitwirkung des Laienelements über die im Vorstehenden bezeichneten Grenzen hinaus wünschenswert?

Auf dem Gebiete des Strafrechts unbedingt. Warum bei der Aburteilung einer Körperverletzung, die den Tod des Verletzten zur Folge gehabt hat, und bei der Aburteilung einer solchen, die keinerlei bleibende Nachteile verursacht hat, Laien mitwirken sollen, während eine solche Mitwirkung ausgeschlossen ist, wenn die Verletzung zwar nicht den Tod, wohl aber andere schwere Folgen herbeigeführt hat, dafür wird man überzeugende Gründe schwerlich finden. Auch abgesehen von den Zuständen im Beamtentum ist es eines freien Volkes unwürdig, daß über Freiheit und Ehre eines Bürgers ohne Mitwirkung seiner Mitbürger entschieden wird (der Berufsrichter fühlt sich selbst selten als Mitbürger des Angeklagten); und dazu kommt ein anderes: es ist traurig, aber wahr, daß in unserer Zeit das Vertrauen zu der von Berufsrichtern geübten Strafrechtspflege in den unteren Kreisen tief erschüttert ist; warum? weil in den oberen Kreisen nicht mehr das unbedingte Pflichtgefühl, sondern der Gehorsam als die schätzenswerteste Eigenschaft des Richters gilt. — Wünschenswert wäre die Mitwirkung von Laien auch auf vielen Gebieten des Verwaltungsrechts; auf dem Gebiete des bürgerlichen Rechts endlich wäre sie schwerlich schädlich: manches zivilrichterliche Urteil würde gewinnen, wenn es unter Verzicht auf verschrobene Gelehrsamkeit dem gesunden Rechtsgefühl verständiger Laien angepaßt werden müßte. Übrigens ist deren Mitwirkung hier im allgemeinen am wenigsten dringlich, da — abgesehen von der Art der hier zu entscheidenden Fragen (überwiegend Rechtsfragen) — ein unmittelbares öffentliches Interesse daran, wie ein Streit zwischen zwei Personen über Mein und Dein entschieden wird, nicht besteht. Es giebt aber auch Fälle, wo der Zivilrichter nicht über Mein und Dein zu entscheiden hat, sondern über die ganze bürgerliche Existenz eines Menschen, nämlich über die Frage der Entmündigung sei es wegen Geisteskrankheit oder wegen Verschwendung; wenn hier im Streitfall (es giebt auch viele nicht streitige Fälle) nach jetzigem Recht in erster Instanz der Amtsrichter als Einzelrichter zu entscheiden hat, so ist dies ein „grober Unfug“; wenn irgendwo, so ist hier die Mitwirkung von (gebildeten) Laien bei der Urteilsfällung dringend geboten, denn es ist wiederum eine traurige, aber unleugbare Thatsache, daß die staatlichen Machthaber vielfach einen unbequemen Gegner dadurch unschädlich zu machen suchen, daß sie ihn für geisteskrank erklären lassen; und bei den Berufsrichtern begegnen solche Versuche nicht immer dem gebotenen Widerstand.

Wir kommen nun zu der zweiten Frage, der Frage nach der Art

der Mitwirkung des Laienelements. Der Erörterung ist jedoch eine Bemerkung vorauszuschicken, die — wenigstens scheinbar — im Zusammenhang steht mit der Frage nach dem Umfang der Mitwirkung. Überall, wo wir jetzt schon das Laienelement an der Rechtsprechung beteiligt sehen, ist diese Beteiligung auf die erste Instanz beschränkt. Was ist der Grund dieser Beschränkung? Antwort: die höhere Instanz, mag es nur eine oder deren mehrere geben, ist, wenn nicht ausschließlich, so doch vorzugsweise zur Entscheidung der in Betracht kommenden Rechtsfragen berufen, die That- oder Beweisfragen werden, wo nicht ausschließlich, so doch überwiegend in erster Instanz endgültig entschieden; zur Entscheidung von Rechtsfragen aber gehört Rechts- und Gesetzeskenntnis, die im erforderlichen Maße nur der Berufsrichter hat, während die Frage, ob eine bestimmte That oder Thatsache als erwiesen anzusehen sei, von einem verständigen Laien annähernd ebensogut beantwortet werden kann, wie von einem (verständigen) Juristen. In dieser Beziehung ist also der Umfang der Mitwirkung des Laienelements von der Art seiner Mitwirkung abhängig, und es liegt nun sehr nahe, auf die Frage nach dieser Art zu antworten: die Laien sollen selbständig, getrennt vom rechtsgelehrten Element, über die Thatfrage —, d. h. sie sollen als Geschworene mitwirken.

Das wäre schön und gut, wenn nur eine reinliche Scheidung zwischen That- und Rechtsfrage möglich wäre; sie ist aber — zumal auf dem in erster Linie in Betracht kommenden Gebiete der Strafrechtspflege — unmöglich. Ob ein Angeklagter des Mords oder des Mordversuchs schuldig sei, das ist scheinbar eine einfache Frage und wird auch in manchen Fällen einfach zu beantworten sein; allein sie, die Schuldfrage, setzt sich aus einer je nach Lage des Falls größeren oder kleineren Zahl von That- und Rechtsfragen zusammen, die häufig keineswegs leicht zu beantworten sind und in einem so engen Zusammenhang stehen, daß man nicht die einen ohne die andern den Laienrichtern zur Beantwortung überweisen kann, wenn man nicht deren Mitwirkung wertlos machen will. So haben denn die Geschworenen über die gesamte Schuldfrage zu entscheiden, diese muß aber in die einzelnen Thatbestandsmomente aufgelöst werden, das geschieht in der berüchtigten Fragestellung, die — weit entfernt einen richtigen Wahrspruch zu verbürgen — häufig zu einem verkehrten Spruch führt. — Sachgemäßer wird darum die Mitwirkung des Laienelements in der Form gestaltet, der wir schon im alten deutschen Recht und in den modernen amtsgerichtlichen Schöffengerichten, sowie in den Gewerbe- und Schiedsgerichten begegnen: dem rechtskundigen

Richter als Vorsitzenden tritt eine (je nach der Bedeutung des Falls verschieden zu bemessende) Zahl von Schöffen als Beisitzer zur Seite. Der Vorsitzende hat den Beisitzern das Recht zu weisen, nicht in der Art, daß sie ihm wegen des Gewichts seiner Amtsstellung folgen müssen, sondern dadurch, daß er sie durch das Gewicht seiner Gründe überzeugt oder zu überzeugen sucht;*) ist der Vorsitzende der rechte Mann, so wird es ihm an dem Einfluß, der in dem so gemischten Gericht von Rechtswegen dem Juristen zukommt, nicht leicht gebrechen.

Aus einem rechtskundigen Vorsitzenden, der nach unsern allgemeinen staatlichen Verhältnissen ein Berufsbeamter sein muß, und einer Mehrzahl beisitzender Laien soll das Gericht erster Instanz gebildet werden: damit kommen wir auf den eingangs erwähnten Vorschlag zurück, Kollegien zu bilden, die aus einer Mehrzahl von Juristen (Berufsbeamten) und einer um ein weniges größeren Mehrzahl von Laien bestehen; auch dieses Kollegium muß natürlich einen Vorsitzenden haben, so daß wir eine Dreigliederung erhielten: rechtskundiger Vorsitzender, (rechtskundige) Beisitzer I. Klasse, (rechtsunkundige) Beisitzer II. Klasse. Daß eine solche Organisation sich wenig empfiehlt, ist ziemlich einleuchtend: sind die drei Juristen unter sich einig, so werden sie mit Leichtigkeit jeden, auch den begründeten Widerspruch der Schöffen, mögen es ihrer vier oder sechs oder acht sein, niederreden, während es dem einen Vorsitzenden gegenüber einem mutigen Schöffen gelingen mag, eine Mehrheit seiner Genossen für seine Ansicht zu gewinnen. Sind aber die drei Juristen über die rechtliche Würdigung des Falls verschiedener Ansicht, so ist es noch schlimmer: dann sollen die Schöffen eine Entscheidung geben, die ihnen der Natur der Sache nach nicht zukommt: daß die Schöffen der Rechtsbelehrung des Vorsitzenden sich verschließen, ist ja auch bei der hier befürworteten Verfassung des Gerichts möglich und soll möglich sein, aber der Regel nach wird diese Belehrung doch für die Beisitzer maßgebend sein; einen Irrtum des Vorsitzenden zu korrigieren, ist dann Sache der höhern Instanz.

Die Bildung des Gerichts aus einem rechtskundigen Vorsitzenden

---

*) Anmerkung. In dieser Art ist das Verfahren seit einigen Jahren auch für die schwersten Straffälle im Kanton Genf gestaltet, das erkennende Gericht heißt dort Schwurgericht, allein die Beratung der Geschworenen geht unter der Leitung des rechtskundigen Vorsitzenden vor sich, und damit ist das Prinzip des echten Schöffengerichts zur Anerkennung gebracht. Die Einrichtung hat sich nach dem Urteil angesehenster Genfer Juristen gut bewährt.

und einer Mehrzahl von Schöffen hat zu Gegnern die beiden gefährlichsten Feinde unseres Staatslebens: die Demagogie und die Bureaukratie. Die Demagogen, an deren Spitze meist rabulistische Advokaten stehen, wollen die jetzige Einrichtung des Geschworenengerichts nicht preisgeben, weil sie sich der nicht immer unbegründeten Hoffnung hingeben, die ohne rechtskundige Leitung beratenden Geschworenen durch ihre Künste zur Verletzung des Gesetzes überreden zu können, wie wir das in Frankreich häufig erleben! Der Bureaukratie dagegen ist die Mitwirkung des Laienelements in der Rechtsprechung überhaupt ein Greuel, und da man sie zur Zeit nicht beseitigen kann, so trachtet man sie lahm zu legen: dem rechtsgelehrten Kollegium setzt man als Figuranten einige „Schöffen“ zur Seite, zunächst in den landgerichtlichen Strafkammern; nach einiger Zeit verkündigt man dann, daß sich diese „mittleren Schöffengerichte“ vortrefflich bewährt haben, und unternimmt es, die Schwurgerichte durch „große Schöffengerichte“ zu ersetzen. Die Unabhängigkeit des Laienelements, die im Schwurgericht (in übermäßiger Stärke) zur Geltung kommt, wäre damit vernichtet, und darum werden wir dem Vorschlag gegenüber, der eine Verstärkung des Laienelements in der Strafrechtspflege mehr anzubieten scheint, als wirklich anbietet, mit Rücksicht auf seine Urheberin, des alten Wortes eingedenk sein: timeo Danaos et dona ferentes.

Gustav Pfizer.



Künstlerin und Kunstrichter.

Ein Seitenstück zur modernen Buchkritik.

1.

Kornelia Brandes, eine junge Waise aus achtbarer deutschrussischer Familie, widmete sich, von innerem Drang zur Kunst ergriffen, dem dornenvollen Beruf der Opernsängerin. Nachdem sie das Konservatorium durchlaufen, noch ein halbes Jahr bei einer gefeierten Gesangslehrerin in Paris ihre Studien fortgesetzt und die ersten praktischen Versuche als Elevin an der Rigaer Bühne gemacht hatte, fand sie Engagement am Stadttheater zu Michelturn. Sie besaß ein hübsches Vermögen, solide Grundsätze und den seltenen Ehrgeiz, die Karriere, die sie zu machen hoffte, nur ihrem Verdienst, nicht der Protektion oder Reklame verdanken zu wollen.

2.

Monolog des Herrn Anton Münstermaier, Reporters und gefürchteten Theaterreferenten der einflußreichen „Michelturner Presse", gehalten am Morgen des ersten Oktober im Auf- und Abwandeln auf einer Redaktionsstube der genannten Zeitung: „Was meint denn diese Brandes eigentlich? Vier Wochen ist sie bereits hier, und noch nicht ist es ihr eingefallen, mir die übliche Antrittsvisite zu machen. Alle ihre neu engagierten Kollegen und Kolleginnen haben sich mir bereits vorgestellt, mich um Wohlwollen und Schonung angefleht. Und diese hochmütige Gans untersteht sich — — Aber warte mal! Du wirst dich wundern."

3.

Aus einer Kritik der „Michelturner Presse" vom 2. Oktober: „Gestern wurde die diesjährige Saison des Stadttheaters durch eine Aufführung von Richard Wagners unsterblichem Tannhäuser eingeläutet . . . Die neu engagierte jugendlich dramatische Sängerin, Fräulein Kornelia Brandes, sang die Elisabeth. Sie kommt von Riga und hat hoffentlich ein Retourbillet in der Tasche. Das Publikum, namentlich das der oberen Gallerien, ließ es zwar an lärmendem Beifall nicht fehlen, aber es ist die Pflicht einer anständigen und noblen Kritik, den Ausschreitungen einer unvernünftigen Menge stets und immer entgegenzutreten. Fräulein Brandes bringt für eine glückliche Repräsentation der Wagnerschen Idealgestalt außer einem hübschen, aber unbedeutenden Lärvchen nichts mit. Dieses spröde, dünne Organ, dieser seelenlose Vortrag, diese schablonenhafte Darstellung . . ."

4.

Aus einer Kritik der „Michelturner Presse" vom 6. Oktober: „Der gestrige zweite Opernabend brachte Lortzings vom Zahn der Zeit noch nicht angefressene Undine . . . Fräulein Brandes gab die Titelrolle. Von neuem sind wir zu der Überzeugung gekommen, daß das Engagement dieser sogenannten Künstlerin ein arger Mißgriff und Verstoß unserer Theaterleitung war. Fräulein Brandes vermag allenfalls ein Publikum, das nur mit den Augen hört, in Brand zu setzen, aber eine vornehme und noble Kritik läßt sich durch ein niedliches Gesicht nun und nimmermehr bestechen. Ihr Gesang, soweit von Gesang da überhaupt noch die Rede sein kann . . ."

5.

Aus einer Kritik der „Michelturner Presse" vom 17. Oktober: „Für die gestrige Opernvorstellung hatte man das unvergänglich

schöne Nachtlager von Granada von Konradin Kreutzer ausgesucht... Gabriele war das unvermeidliche und unerträgliche Fräulein Brandes. Welche Rolle auch immer der Direktor für das Dämchen wählen mag, sie bleibt stets und immer ein gut Stück hinter den bescheidensten und mäßigsten Anforderungen zurück . . ."

6.

Ernsthafte Unterredung in der Wohnung von Fräulein Brandes zwischen dieser und ihrem Oheim und Protektor, dem Weinhändler Brenner am Morgen des 18. Oktober. Vorstellungen von seiner Seite, daß es so nicht weiter gehen könne, daß die Künstlerin infolge der fortgesetzten Schmähungen der tonangebenden Presse auf die Dauer in Michelturn unmöglich werde, daß Prinzipien schön, aber unpraktisch seien, und daß verständige Leute, die es zu etwas bringen wollen, eben in Gottes Namen mit den Wölfen heulen müssen. Kampf zwischen Stolz und Weltklugheit in Korneliens jungem Herzen. Weinkrämpfe. Endlich Sieg des praktischen Standpunkts.

7.

Besuch des Herrn Weinhändlers Ludwig Brenner beim Herrn Reporter Anton Münstermaier. Auf der einen Seite heftige Angriffe wegen systematischer Verfolgung eines wehrlosen Mädchens, auf der andern würdevolle Zurückweisung unberechtigter Einmischung unter nachdrücklicher Berufung auf treue Pflichterfüllung. Der Weinhändler erkennt bald, daß er andre Saiten aufziehen müsse, wenn er zum Ziele kommen wolle. Er wird allmählich freundlich, dann zutraulich. Zarte Andeutungen, daß Herr Münstermaier eine Wandlung in seinen Anschauungen über die Sängerin nicht zu bereuen haben werde. Dieser weiß Entgegenkommen mit der angenommenen Würde geschickt zu verbinden. Er müsse darauf beharren, daß er, wie stets und immer, nach bestem Wissen und Gewissen gehandelt habe. Übrigens halte er es für seine Pflicht, darüber zu wachen, daß junge Talente nicht durch verfrühtes Lob verdorben werden. Denn ein Talent sei ja das Fräulein Nichte ohne Zweifel, wenn es auch noch an der nötigen Reife fehle. Es sei sein aufrichtiger Wunsch, die Dame bald persönlich kennen zu lernen; vielleicht könne er ihr mit einigen Winken aus seiner langjährigen Theatererfahrung nützlich sein. Man trennte sich unter gegenseitigen Wünschen und Hoffnungen, teils auf der Zunge, teils im Herzen.

8.

Am 21. Oktober tranken Herr und Frau Münstermaier über Tisch erstmals Rheinwein aus der Firma L. Brenner und Sohn.

Das Getränke war ausgezeichnet und sehr, sehr billig. Schade, daß es nur sechs Flaschen waren.

9.

Aus einer Kritik der „Michelturner Presse“ vom 27. Oktober: „Am gestrigen Sonntag wurde im Stadttheater Webers nach würziger Waldluft duftender Freischütz aufgeführt . . . Als Agathe bekundete Fräulein Brandes bedeutende Fortschritte. Zwar hätte der Gesang noch um eine Nüance inniger sein können und störte auch wiederholtes und öfteres Zutiefsingen, aber die Stimme klang üppiger als sonst, und das Spiel zeugte von verständnisvollem Eindringen in die Aufgabe . . .“

10.

Es ist am 2. November. Die Szene spielt wiederum in der Wohnung des Herrn Reporters Münstermaier. Um 11½ Uhr zieht Fräulein Kornelia Brandes mit widerstrebender Hand die Glocke. Frau Münstermaier, in unmöglichem Morgenanzug und mit aufgewickelten Locken, öffnet die Thüre und führt die offenbar Erwartete in den bunt ausgestatteten Salon. Gegenseitiges Bekomplimentieren. Sie beißt nochmals die Zähne fest aufeinander und spielt dann tapfer die Liebenswürdige — Fräulein Kornelia kann nämlich sehr liebenswürdig sein, wenn sie es für nötig hält. Anfangs ist er von zurückhaltender Artigkeit, wird allmählich wärmer und trieft schließlich von Wohlwollen und Herzlichkeit. Er entwickelt seine Ideen über einige Partien, die die Sängerin nächstens geben soll. Sie scheiden als die besten Freunde.

11.

Aus einer Kritik der „Michelturner Presse“ vom 6. November: „So wäre denn gestern Abend das Schmerzenskind der heurigen Saison, Wagners Lohengrin, glücklich auf unsre Bretterwelt gekommen . . . Als Elsa bereitete uns Fräulein Brandes eine angenehme Überraschung. Man wird sich erinnern, daß wir, im Grund genommen, stets und immer dem Talent der jungen Dame Gerechtigkeit widerfahren ließen, wenn wir auch da und dort die Stimme wohlmeinenden Tadels gegen sie erheben mußten. Die Theaterleitung beging den unverzeihlichen Fehler, die Künstlerin in Rollen bloßzustellen, die ihrer Individualität absolut und direkt widerstrebten. Jetzt ist sie mit einer Partie betraut worden, die ihr voll und ganz zusagt, und der Erfolg war ein durchschlagender . . .“

12.

Am 13. November gab Fräulein Kornelia Brandes ein kleines Souper unter dem Protektorat ihres Oheims. Der Herr Reporter

Münstermaier gehörte zu den wenigen Bevorzugten, die geladen waren. Es ging streng solid zu, aber man aß und trank aufs feinste und unterhielt sich vorzüglich.

13.

Aus einer Kritik der „Michelturner Presse“ vom 17. November über Mozarts „ewig junge“ Zauberflöte: „. . . Die selbstverständliche Pamina war Kornelia Brandes, die sich bei dieser Gelegenheit als Mozartsängerin ersten und vornehmsten Rangs entpuppte . . .“

14.

Am 22. November feierte Herr Münstermaier Geburtstag. Böse Zungen behaupteten, dieses Ereignis pflege sich im Jahr mehrmals zu wiederholen. Das war aber eitel Verleumdung. Natürlich hatte seine Frau auch ihren Geburtstag, und außerdem begingen beide jährlich einmal die Feier ihres Namenstags, was sie mit dem besten Gewissen thun konnten, da sie katholisch waren. Und wenn einige im vertrauten Kreise gefallenen Anspielungen auf die im Anzug begriffenen Feste stets Verbreitung fanden und in feinem Gedächtnis bewahrt wurden, wenn ferner an den Vorabenden solcher großen Tage im Inseratenteil der „Michelturner Presse“ dem Jubilar oder der Jubilarin ein paar Hochs dargebracht wurden und die öffentliche Aufmerksamkeit sich dadurch jedesmal auf das kommende Ereignis gelenkt sah: konnte dies doch kein billig Denkender Herrn Münstermaier zum Vorwurf machen. Der wackere Mann hatte also, wie gesagt, wieder einmal Geburtstag. Unter den zahllosen Karten, Briefen, Depeschen und Paketen, die er beim Morgenkaffee mit Hilfe seiner würdigen Ehehälfte schmunzelnd auskramte, befand sich auch ein kleines, längliches Schächtelchen mit der Etikette der ersten Juwelierfirma der Stadt und dabei eine Karte von zarter Damenhand, worin „dem unbestechlichen Kunstrichter und uneigennützigen Berater der Künstlerinnen“ die geziemenden Huldigungen aus Anlaß des Tags, da er einst vor 47 Jahren das Licht der Welt begrüßt hatte, vor die Füße gelegt wurden.

15.

Am 25. November gab man im Stadttheater Gounods Margarethe. Man sah in Herrn Münstermaiers brandroter Kravatte erstmals eine echte Brillantnadel funkeln und hörte seine derben Hände bei jedem schicklichen Anlaß Beifallssalven für Fräulein Brandes abgeben.

16.

Aus einer Kritik der „Michelturner Presse“ vom 26. November: „. . . Die Titelrolle war durch unsere Brandes glänzend vertreten. Die junge Künstlerin — auf sie findet dieses oft mißbrauchte Wort mit bestem Recht Anwendung — wächst mit jeder neuen Darbietung mehr in ihr Rollenfach und in die Gunst des Publikums hinein. Die Kritik ist in der angenehmen Lage, sich der vox populi voll und ganz anschließen zu können. Diese liebreizenden und zugleich durchgeistigten Züge, diese weiche, volle Stimme, dieser beseelte Gesang, diese selbständige Auffassung . . .“ Rudolf Krauß.



Friedrich Nietzsche als Künstler.*)

Nietzsche herrscht über die Sprache; er gebraucht sie als Instrument, das seinen feinsten Absichten und jeder Laune der Stimmung gehorcht; und indem er ihr seinen feinen Geist mitteilt: den bald raschen, bald ruhigen Fluß seiner Gedanken, die Farbe seiner Leidenschaften — läßt er sie, wie eben der Künstler sein Instrument, zugleich ihren eigenen Geist zur Darstellung bringen. Nachdenken und unablässige Anstrengung, und nicht seine angeborene Fähigkeit allein, haben in ihm dies seltene Vermögen einer künstlerischen Behandlung der Sprache gezeitigt.

Wie aus den „Schriften und Entwürfen aus den Jahren 1872 bis 1876“ (der Werke 10. Band) zu ersehen ist, befand sich unter den geplanten „unzeitgemäßen Betrachtungen“ (es sollten deren im ganzen dreizehn werden) eine: über Lesen und Schreiben; auch werden aus der nämlichen Zeit Vorarbeiten zu einer Lehre vom Stil erwähnt. In den zahlreichen Aphorismen über sprachliche Dinge, die sich in den späteren Werken, namentlich den Schriften: „Menschliches, Allzumenschliches“ und „Wanderer und sein Schatten“, vorfinden, sind wohl die Hauptgedanken jener Entwürfe erhalten. Sie lassen uns in die Werkstatt des Schriftstellers blicken, und man könnte eine ganze Theorie der schriftstellerischen Kunst aus ihnen herleiten, insbesondere der Kunst Nietzsches.

„Die nächste Hauptsache ist, daß man sich anstrengt, daß man auf die Sprache Blut und Kraft wendet“ — heißt es in dem Bruchstück: über Lesen und Schreiben. „Es ist die rechte Zeit“, fährt

*) Vgl. V. S. 129 Friedr. Nietzsche. Die Schriften u. die Persönlichkeit.

Nietzsche fort, „mit der deutschen Sprache sich endlich artistisch zu befassen. Es muß ein Handwerk entstehen, damit daraus eine Kunst werde". Daß man sprechen und schreiben zu lernen hat, scheint gerade der Deutsche in der Regel zu vergessen. „Wie viele Deutsche wissen es und fordern es von sich zu wissen, daß Kunst in jedem guten Satze steckt, — Kunst, die erraten sein will, sofern der Satz verstanden sein will". (Jenseits von Gut und Böse S. 206). „Keines der jetzigen Kulturvölker", schreibt Nietzsche in „Wanderer und sein Schatten" (Aphor. 95) — „hat eine so schlechte Prosa wie das deutsche". Der Grund davon ist: „daß der Deutsche nur die improvisierte Prosa kennt. — An einer Seite Prosa wie an einer Bildsäule arbeiten —: es ist ihm, als ob man ihm aus dem Fabelland vorerzählte".

„Das herrliche Tonwesen" der Sprache ist vor allem für das Gehör da. Die Schule der Rede ist „die Schule der höheren Tonkunst". Nichts Verderblicheres daher für unsere Sprache als „der Kanzleistil: die Übergewalt des Schreibstils über die Rede" — „Schreiben muß eine Nachahmung sein". Macaulay ließ nichts Geschriebenes stehen, das nicht die Probe des lauten Lesens bestanden hatte. Man soll ein Buch lesen, wie der Musiker eine Partitur liest; man soll hören, was man liest. „Der Deutsche liest nicht laut, nicht fürs Ohr, sondern bloß mit den Augen: er hat seine Ohren dabei ins Schubfach gelegt . . . Der Prediger allein wußte in Deutschland, was eine Silbe, was ein Wort wiegt, inwiefern ein Satz schlägt, springt, stürzt, läuft, ausläuft, er allein hatte Gewissen in seinen Ohren. — Das Meisterstück der deutschen Prosa ist deshalb billigerweise das Meisterstück ihres größten Predigers: gegen Luthers Bibel gehalten ist fast alles übrige nur – Litteratur" (J. v. G. u. B. S. 207).

Die wichtigsten Regeln des Schreib-Stils und dessen brauchbarste Mittel ergeben sich alle aus dem Unterschied der Schriftsprache und der Rede. Die Schriftsprache entbehrt der Betonung, der Gebärden, der Accente und Blicke; für diese Ausdrucksarten, welche nur der Redende hat, verlangt die Kunst zu schreiben Ersatzmittel. Wie hebt man ein Wort heraus, ohne den Ton zu Hilfe zu nehmen, wie hebt man ein Satzglied heraus — dies ist ihre Frage. „Man muß alles — heißt es in einer Aufzeichnung zur Lehre vom Stil an Lou Salomé — Länge und Kürze der Sätze, die Interpunktionen, die Wahl der Worte, die Pausen, die Reihenfolge der Argumente — als Gebärden empfinden lernen!" — „Der Stil soll leben". In einem gewissen Zusammenhange steht die feine Beobachtung, daß „man nur

im Angesichte der Poesie gute Prosa schreibt." Denn die Reize dieser „bestehen darin, daß beständig der Poesie ausgewichen und widersprochen wird."

Alle künstlerischen Neigungen und Talente Nietzsches haben sich vereinigt, die Eigenart dieses Stiles hervorzubringen. Nietzsche verhält sich zur Sprache als Musiker, Dichter und Maler zugleich; was musikalische Reize der Rede sind, oder was schriftstellerisches Malertum bedeutet, kann man bei ihm am besten lernen. Doch hat sein Stil Wandlungen erfahren, die uns zur Unterscheidung nötigen. Auch wollen wir seine Schreibart keineswegs unbedingt für mustergültig ausgeben, wenn wir fürs erste nur ihre Vorzüge und den Reichtum ihrer Mittel betrachten.

Das Musikalische einer Sprache besteht zunächst in dem Rhythmus und dem Tempo der Rede: wie diese anschwillt und absinkt, aushält und forteilt, wie sie sich beweglich gliedert, zu Pausen absetzt oder in gleichförmigem Flusse dahinströmt. „Was sich am schlechtesten aus einer Sprache in die andere übersetzen läßt, ist das Tempo ihres Stils, als welches im Charakter der Rasse seinen Grund hat." — „Ein Mißverständnis über das Tempo eines Satzes: und der Satz selbst ist mißverstanden." Dazu kommt dann die Klangfarbe der Laute, und die Mischung und Wechselwirkung der Farben: das Chromatische der Sprache. In der Forderung, „daß man den Sinn in der Folge der Vokale und Diphtongen rät und wie zart und reich sie in ihrem Hintereinander sich färben und umfärben", wird vielleicht mancher zu viel Kunst und Absicht finden, wenn nicht Überempfindlichkeit für die akustischen Reize der Sprache. Man thut aber gut, sich Nietzsches eigene Sätze darauf hin anzusehen oder richtiger: anzuhören.

Nietzsche kennt das Geheimnis, wie man mit Worten malt und Formen und Farben vor die Phantasie des Lesers bringt. Er weiß, daß dazu die höchste Vereinfachung der Schilderung erfordert wird neben stärkstem Heraustreiben der großen typischen Züge des Naturobjektes. — Man lese und sehe z. B. die Malerei im Aphorismus 295 von „Wanderer und sein Schatten". Wie werden hier die für die Ober-Engadinische Landschaft am meisten bezeichnenden Dinge zu völliger Deutlichkeit herausgehoben: der milchgrüne See, der Boden bunt von Blumen, Felsenhänge und Schneefelder über breiten Waldgürteln, hoch oben die beeisten Zacken. Dazu die Staffage des Bildes: eine Herde Kühe, einzeln und in Gruppen, der Stier eben in den weißen schäumenden Bach getreten, langsam seinem stürzenden

Lauf nachgehend; die Hirten, dunkelbraune Geschöpfe bergamaskischer Herkunft, das Mädchen fast als Knabe gekleidet. Alles groß, still, hell; das Ganze in Ruhe und Abendsättigung getaucht — von heroischer zugleich und idyllischer Stimmung. Ein Bild dagegen von Böcklinscher Art zeichnet Nietzsche im „Zarathustra": „Wohl bin ich ein Wald und eine Nacht dunkler Bäume: doch wer sich vor meinem Dunkel nicht scheut, der findet auch Rosenhänge unter meinen Cypressen. Und auch den kleinen Gott findet er wohl, der den Mädchen der liebste ist: neben dem Brunnen liegt er, still, mit geschlossenen Augen." Wir wandeln durch dunkle Cypressengänge einer verlassenen italienischen Villa. Wie eine impressionistische Skizze wirken die Worte; „zur frühen Stunde, da der Eimer am Brunnen klirrt und die Rosse warm durch graue Gassen wiehern". Es ist eine Morgen-Reise-Stimmung, die wir empfinden. Einer Klingerschen Radierung möchte man, ihrem Eindruck nach, diese Strophe aus dem „Zarathustra" vergleichen: „Mein Schicksal nämlich läßt sich Zeit: es vergaß mich wohl? Oder sitzt es hinter einem großen Steine im Schatten und fängt Fliegen?"

Ob Nietzsche mehr Musiker und Maler oder Dichter sei, ist schwer zu sagen. Das Gedicht: „Der Herbst" ist von vollkommen lyrischer Wirkung und kommt auch wieder der Musik so nahe, als Poesie irgend vermag.

> Dies ist der Herbst: der — bricht dir noch das Herz!
> Flieg fort! flieg fort! — — —
> Was ward die Welt so welk!
> Auf müd' gespannten Fäden spielt
> Der Wind sein Lied . . . .

Sein eigentliches poetisches Werk aber ist der „Zarathustra". Hier strebt er mit Glück der morgenländischen Dichtung nach: ihren einfach-großen Naturformen, ihrer Spruchweisheit.

Wir sind in reinster Luft, auf hohen Bergen, die aufs Meer blicken; über uns wölbt der Himmel seine „azurne Glocke"; Nebel ziehen aus dem Abgrund herauf, sie ballen sich zu Wolken, — und ungesucht entsteht das Bild: „Meine Weisheit sammelt sich lange schon gleich einer Wolke, sie wird stiller und dunkler. So thut jede Weisheit, welche einst Blitze gebären soll."

Aus der gleichen Naturumgebung stammt das im Stile der Psalmen ausgeführte Bild: „Meine ungeduldige Liebe fließt über in Strömen, abwärts, nach Aufgang und Niedergang. Aus schweigsamem Gebirge und Gewittern des Schmerzes rauscht meine Seele in die Thäler."

Ein hohes Lied der Sehnsucht und Leidenschaft scheinen die Worte anzustimmen: „Nacht ist es: nun reden lauter alle springenden Brunnen. Und auch meine Seele ist ein springender Brunnen. — Nacht ist es: nun erst erwachen alle Lieder der Liebenden. Und auch meine Seele ist das Lied eines Liebenden.“

Die Sentenzen Nietzsches haben öfters das Vollgepräge von Sprüchwörtern. „Nur wo Gräber sind, giebt es Auferstehungen,“ heißt es im „Zarathustra“. „Jedes Redlichen Schritt redet.“ „Wo man nicht mehr lieben kann, da soll man — vorübergehn!“ „An Unheilbarem soll man nicht Arzt sein wollen.“ „Wer gut verfolgt, lernt leicht folgen, — ist er doch einmal hinterher!“ Dies sind weitere Beispiele von Sprüchen aus dem „Zarathustra“; Kommentare ließen sich daran knüpfen. Ein Spruch im „Wanderer und sein Schatten“ sagt: „Alles, was Gold ist, glänzt nicht.“ Die sanfte Strahlung ist dem edelsten Metalle zu eigen.

Überall in Nietzsches Schriften, dem „Zarathustra“ zumal, treffen wir auf künstlerisch erfaßte Gleichnisse und überraschende Wendungen. Man sehe z. B. die glückliche Zusammenstellung: „der festeste Turm und Wille“, und wie hier das Bild in die Bedeutung übergeht. „Ein Felsensprengendes“ nennt Zarathustra seinen Willen. Ein hoher starker Wille ist „das schönste Gewächs“ auf Erden; „eine ganze Landschaft erquickt sich an einem solchen Baume.“ Das Kinder-Land, dies schöne Wort fand Nietzsche zur Bezeichnung der Menschen-Zukunft. Die Menge heißt bei ihm: die Viel zu Vielen. Und als Zarathustra in „das Land der Bildung“ kam, rief er aus: „hier ist ja die Heimat aller Farbentöpfe!“

Von erlesener sprachlicher Schönheit ist der Aphorismus, der den Schluß von „Jenseits von Gut und Böse“ bildet und womit auch diese Anführungen ihren Schluß finden sollen.

Nietzsche redet dort von seinen „geschriebenen und gemalten Gedanken“ und frägt: welche Dinge sich schreiben lassen, was man denn allein abzumalen vermöge. „Ach, immer nur Das, was eben welk werden will und anfängt, sich zu verriechen! Ach, immer nur abziehende und erschöpfte Gewitter und gelbe späte Gefühle! Ach, immer nur Vögel, die sich müde flogen und verflogen und sich nun mit der Hand haschen lassen, — mit unserer Hand! Wir verewigen, was nicht mehr lange leben und fliegen kann, müde und mürbe Dinge allein! Und nur euer Nachmittag ist es, ihr meine geschriebenen und gemalten Gedanken, für den allein ich Farben habe, viel Farben vielleicht, viel bunte Zärtlichkeiten und fünfzig Gelbs und Brauns und Grüns und Roths: — aber niemand errät mir daraus, wie ihr

in eurem Morgen aussahet, ihr plötzlichen Funken und Wunder meiner Einsamkeit, ihr meine alten, geliebten — — schlimmen Gedanken!“

Um Nietzsches schriftstellerische Kunst zu zeigen, haben wir Proben des Besten gegeben, was er schrieb. Es finden sich aber auch, und dies nicht selten, Stellen bei ihm, wo die Worte gehäuft, die Bilder gesucht und die Formen für den Gedanken zu schwer sind.

Zur höchsten Meisterschaft scheint uns bei Nietzsche ein Wesentliches zu fehlen. Seinem Stil mangelt Einfachheit und schlichte Größe. Eine Kunst, die ihre Kunst zeigt, nennen wir virtuos. Und Nietzsches Kunst ist virtuos. Sein Stil läßt den Reichtum seiner Mittel und Reize glänzen und scheint gleichsam sich selber zu genießen. Er fordert zuerst für sich Aufmerksamkeit und lenkt die Betrachtung vom Gegenstand ab. — Es ist das Zeichen einer überreifen Kunst, wenn die Form für sich heraustritt und den Stoff völlig zur Nebensache herabdrückt.

Als Nietzsche am maßvollsten schrieb, zur Zeit seiner philosophischen „Wanderbücher“, hinderte ihn die Krankheit am Aufbau großer Werke von einfacher Struktur und weiten, schönen Räumen. Später fällt seine Schreibart ins Barocke; das Ornament überwuchert den Gedanken. Auch das Tempo des Stils wird rascher, erregter, bis zum presto, obschon die deutsche Sprache nur für mäßige Bewegung und langsamen, majestätischen Tonfall sich eignet.

Auch vom „Symbolismus“, einer augenblicklichen Strömung in der Kunst und Poesie der Gegenwart, zeigt sich Nietzsche in den letzten Teilen seines Zarathustra erfaßt. Nachdem sich die Zeit an dem Positivismus in der Kunst, dem bloßen Abklatsch der Natur übersättigt hatte, fand sie Geschmack an jener neuen Art von Romantik. Als künstlerisches Verfahren ist der Symbolismus die indirekteste aller Stilgattungen: der Stil der Andeutungen und Winke, der Vermischung der Sinne und Übertragung der Anschauung eines Sinnes in das Gebiet eines anderen. Man könnte ihn die phantastisch gewordene Allegorie nennen.

Um ein neuer Anfang der Entwicklung zu sein, ist Nietzsches Kunst zu reif. Eine neue Kunst beginnt nicht mit so reichen Mitteln und Formen. Sie ist herb und einfach, schlicht und groß, ungelenk und gebunden; sie ist beinahe alles, was Nietzsches Kunst nicht ist.

Freiburg i. B. A. Riehl.

Für die Redaktion verantwortlich der Verleger, an den man die für die Wahrheit bestimmten Aufsätze und Briefe persönlich richten wolle (E. Hauff. Firma: Fr. Frommanns Verlag in Stuttgart).

Im neuen Vierteljahr erscheinen u. a. die folgenden Beiträge:

Fr. Nietzsche als Denker. Von Prof. Dr. A. Riehl.

Die Jugendanschauungen Goethes. Von Dr. Fr. Brass.

Neue Strömungen in der deutschen Lyrik. Von Dr. Fr. Servaes.

„Demi-vierges". (Roman von M. Prévost.) Von Dr. H. Schneegans.

„Über unsere Kraft". (Drama von Bj. Björnson). Von Prof. Dr. Max Diez.

Über Anzengruber. Von Oberlehrer A. Heubaum.

Der Einfluß der Presse auf Denken und Stil. Von Korrektor.

Das sozialdemokratische Agrarprogramm.

Die Bilanz des Junkertums.

Der Materialismus der Massen.

Christentum und Krieg. Von Chr. Schrempf.

Jesu Auffassung des Eigentums. Von demselben.

Einige Bedenken gegen den liberalen Protestantismus. Von demselben.

Vom Ernst. Von demselben.

Hofbuchdruckerei Carl Liebich, Stuttgart.

Nr. 56.
Fünfter Band Nr. 8.



Halbmonatschrift zur Vertiefung in die Fragen und Aufgaben des Menschenlebens.

Herausgegeben
von
Christoph Schrempf.

Inhalt:

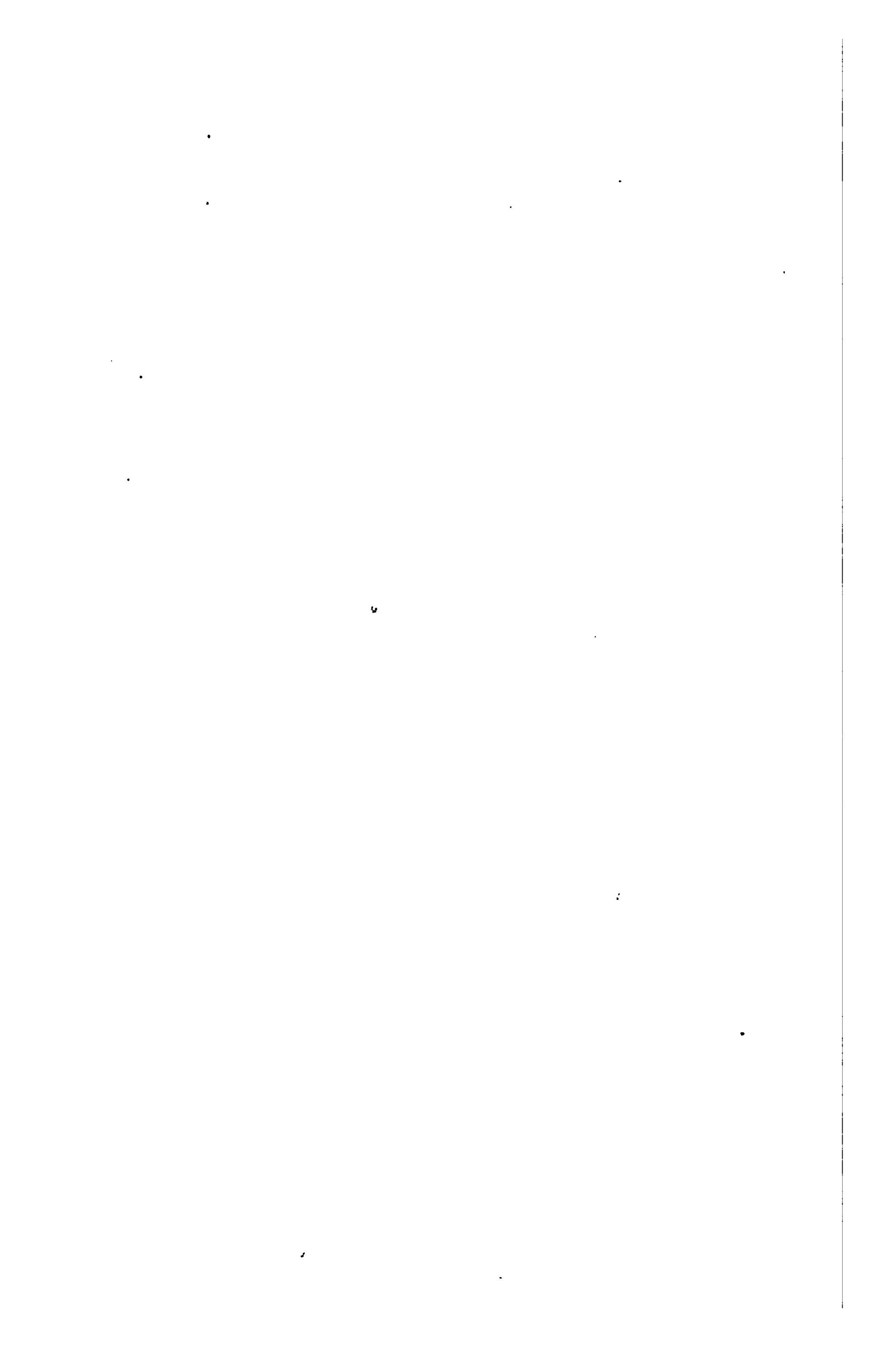
Erscheint halbmonatlich.

Preis vierteljährlich Mk. 1.80, das einzelne Heft 40 Pf.



Stuttgart.
Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff).
1896.

Ausgegeben Mitte Januar 1896.





Einige Bedenken gegen den liberalen Protestantismus.

Es hat seinen eigenen, allerdings schmerzlichen Reiz, nach verlorener Schlacht den Aufruf zum Kampfe nochmals zu lesen. Von diesem, doch nicht bloß von diesem Gesichtspunkt aus möchte ich namentlich Freunden des Protestantenvereins anempfehlen, jetzt gerade die 1894 bei Otto Wigand (Leipzig) erschienene Schrift des Bremenser Pastors D. Hartwich zu studieren: „Die Genesung der evangelischen Kirche“ (Preis 1 ℳ 20 ₰). Sie wurde angesichts der Einberufung der preußischen Generalsynode zur Entscheidung über die neue Agende „dem denkenden evangelischen Volke in warmer Hochachtung gewidmet“ und sollte dem Bedürfnis der Gegenwart entgegenkommen, „in möglichst weiten Kreisen unseres Volks Klarheit darüber zu schaffen, von welcher prinzipiellen Bedeutung und von welcher Tragweite die [drohende] behördliche Sanktionierung des orthodoxen Standpunktes für unser Volk und unsere Kirche ist.“ Wie bekannt, ist dieser wie so mancher andere Appell an das denkende evangelische Volk vergeblich geblieben. Man hat sich in weiten Kreisen gänzlich gleichgültig verhalten, und die Schlacht gegen die Knechtung des Gewissens durch verschärften Bekenntniszwang ist so gründlich verloren gegangen, daß man die Niederlage mit der nachherigen Erklärung verdecken mußte, es sei mit Einführung der neuen Agende eigentlich alles beim alten geblieben. Das kann nicht zufällig sein; und so habe ich mir die genannte, trotz mancher Mängel der Darstellung überhaupt recht lesenswerte Schrift hauptsächlich darauf hin angesehen, woran es wohl liegen möge, daß der liberale Protestantismus einen energischen Widerstand gegen die offenkundige und

höchst gefährliche Reaktion in der evangelischen Kirche nicht zu entfachen vermochte. Ich teile in Kürze mit, was mir an der Hartwichschen Schrift besonders aufgefallen ist, und bitte den Leser, den Ursachen dieser ebenso interessanten wie bedenklichen Erscheinung selbst weiter nachzuspüren. —

Die Schrift verdient ihrem ganzen Tone nach das Zeugnis maßvoller Entschiedenheit. Und doch — mir geht sie einerseits (wenigstens in der Theorie) viel zu weit und bleibt andererseits (vielleicht auch nur in der Theorie) hinter dem Notwendigen erheblich zurück. Sie fordert von der Kirche (S. 50) „einen rückhaltlosen Übergang zur modernen exakten [induktiven] Wissenschaft", da „bloße Hypothesen und Plausibilitäten [mehr ist das überlieferte Dogma seiner Entstehung gemäß nicht] unserem Zeitalter nicht mehr imponieren wollen." Ich würde der Kirche raten, sich dadurch nicht imponieren zu lassen. Die „exakte" Methode in der Geistes-, namentlich Religionswissenschaft scheint mir noch gar nicht gefunden zu sein; vielleicht giebt es eine der naturwissenschaftlichen entsprechende „Exaktheit" auf diesem Gebiete überhaupt nicht. Was die „exakte Wissenschaft" in der Untersuchung der Sittlichkeit und Religion bis jetzt hauptsächlich geleistet hat, ist zudem sehr bedenklich: sie hat das Unbedingte durchweg durch das Relative zu ersetzen gesucht. Das kommt m. E. einer Abschaffung der Sittlichkeit und Religion ziemlich gleich. Aber die alte Methode — wer will das leugnen? — hat abgewirtschaftet. Predigt und Religionsunterricht, wie sie bisher gepflegt wurden, setzten ein naives Vertrauen zur Bibel voraus und konnten nur auf Grund dieser Voraussetzung wirkliche religiöse Förderung bieten.*) Und dieses naive Vertrauen zur Bibel schwindet unrettbar dahin; auch wo es sich auf positiver Seite äußert, macht es mir selten den Eindruck der Natürlichkeit, der Echtheit. Hat nun die überlieferte Methode — der Untersuchung und des Unterrichts — abgewirtschaftet und ist eine neue noch nicht gefunden: so sind wir bis auf weiteres auf den Versuch mit Vorbehalt, auf das Experiment angewiesen. Wenigstens kann ich es von mir nicht leugnen: zunächst experimentiere ich bloß. Auch die Kirche experimentiert zur Zeit — bald mit etwas mehr Liberalismus, bald und zumeist mit stärkerer Betonung konservativer Grundsätze. Das kann man ihr gar nicht verargen; denn es ist wirklich zu viel von ihr verlangt,

*) Vgl. meinen Vortrag: „Über die Verkündigung des Evangeliums an die neue Zeit", S. 6 ff. Stuttgart, Frommann, 1893.

daß sie mit fliegenden Fahnen zu einer neuen Methode der Wissenschaft und des Unterrichts übergehe, die noch gar nicht klar ausgearbeitet ist, die schon höchst bedenkliche Früchte gezeitigt hat. Verargen kann man der Kirche, d. h. ihrer Leitung, bloß, daß sie in dieser bänglichen Übergangszeit zu den Mitteln einer nicht ganz ehrlichen Diplomatie die Zuflucht nimmt. Nicht einmal Halbheit dürfte man ihr in solcher Zeit billigerweise zum Vorwurf machen — aber verdeckte, verstohlene Halbheit: nein, das geht nicht. Einem ehrlich konservativen Kirchenregiment möchte ich an sich die Berechtigung so wenig absprechen als einem ehrlichen Katholizismus, weil man überhaupt mit der Ehrlichkeit leben, für sie hoffen kann. — In dieser Beziehung also geht mir Pastor Hartwich zu weit. Andererseits erstaunte ich, auf den Satz zu stoßen: „Es würde sich eben darum handeln, die Bibel in Wahrheit endlich als das zu nehmen, was sie ist und wofür einsichtsvolle Theologen sie längst erkannt haben, nämlich als ein Buch, welches alle religiös-sittlichen Probleme in vollendeter Weise löst*), welches aber keineswegs alle religiös-dogmatischen Rätsel löst oder überhaupt auch nur lösen will" (S. 64). Ob diese so einfach scheinende Teilung überhaupt möglich ist? Und wenn, so gehöre ich nicht zu den „einsichtsvollen Theologen", die von der religiös-sittlichen Unübertrefflichkeit der Bibel so überzeugt wären; ja ich glaube, daß nicht einmal die Orthodoxie diesen Satz so aufzustellen brauchte.

Um ein zweites Bedenken deutlich zu machen, muß ich ein längeres Stück abschreiben (S. 57 f.).

„Was würden wir urteilen über einen Magistrat, der die alte, seit Jahrhunderten stehende Stadtmauer, über die man längst weit hinausgebaut hat, plötzlich abbrechen lassen wollte, weil sie den ihr eigentümlichen Zweck nicht mehr erfüllt? Würden wir nicht sagen: ‚der Magistrat ist über die Maßen kurzsichtig'? Er muß doch wissen, daß solche alte Mauer . . . für die meisten, die daran wohnen, dennoch einen Wert hat. Der eine hat sein Haus daran gebaut und sparte vielleicht eine Wand; der zweite zieht seinen Wein oder Epheu an ihr, . . . für einen vierten knüpfen sich vielleicht nur liebe, schöne Erinnerungen daran . . . Der einsichtsvolle Magistrat wird also zweierlei thun: er giebt die Erlaubnis, daß jeder Anwohner mit dem ihn betreffenden Stück Mauer machen kann, was er will, und hört gleichzeitig auf, an der Mauer zu reparieren. Es dauert gar nicht

*) Von mir unterstrichen. Schr.

lange, . . daß der Magistrat eines Tags erlebt, wie mitten aus dem Kreise der Interessenten die Bitte ergeht, die Behörde möge doch . . auf Kosten der Stadt die Reste abtragen . . lassen. Man fürchte nur nicht, daß die Interessenten die Mauer etwa selber reparieren lassen; benutzen werden sie die Mauer . . zwar alle, jedoch auf seine Kosten reparieren läßt sie keiner.

„Das nennt man historische Entwicklung*). Was durch die Logik der Weltgeschichte entstand, das darf auch nur durch die Logik der Weltgeschichte wieder verschwinden. Die Leiter und Führer eines Volkes werden immer schwere Mißgriffe thun, sobald sie sich für Macher der Geschichte halten. Die Weltgeschichte macht sich selbst nach ganz bestimmten logischen Gesetzen, und ihre Leiter sollen nichts anderes unternehmen, als dem logischen Gang der Dinge nur freie Bahn erhalten . . . Wir können zwar Fakta in die Weltgeschichte setzen, allein die Konsequenzen aus denselben zieht immer die Geschichte selber."

Ich meine: können wir Fakta setzen, so können wir auch versuchen, Fakta wieder aufzuheben, indem wir einfach Gegen-Fakta setzen. Doch das nebenbei. Ich will auch nicht auf die Anwendung dieser Theorie eingehen, die mir besser gefällt als die Theorie selbst. Was ich sagen will, ist nur dies: durch diese Auffassung der „historischen Entwicklung" ermutigt man weder sich selbst, noch andere zu einer historisch bedeutsamen That. Macht „die Weltgeschichte" sich selbst, so lassen wir sie eben machen; sie wird dem logischen Gang der Dinge schon selbst freie Bahn schaffen; sie wird auch die Fakta selbst setzen — die wir doch nicht setzen dürfen, um nicht „Macher der Geschichte" zu werden. Also machen wir lieber überhaupt nichts als etwa — Worte.

Vielleicht hängt mit dieser bescheidenen Zurückhaltung gegenüber der Geschichte ein drittes zusammen, das mich den Kopf schütteln machte: eine seltsam optimistische Beurteilung der Gegenwart.

Pastor Hartwich deutet den heiligen Geist, von dem getrieben (nach 2. Petr. 1, 11) die heiligen Männer Gottes geredet haben, auf das Gewissen. Ob er damit dem Sinne des Bibelworts gerecht wird, ob er überhaupt recht hat, lasse ich dahingestellt. Dann fährt er wörtlich fort (S. 67): „Wir haben ja doch alle ein Gewissen: warum können wir denn nicht alle so reden und schreiben wie die Verfasser der Bibel? Ja, daß wir es meistens nicht können, ist sehr

*) Von mir unterstrichen. Schr.

bedauerlich, ist eben die Krankheit der Kirche; jedenfalls giebt es aber eine große Klasse von Menschen, von der vorausgesetzt wird [vorausgesetzt wird!], daß sie dies thatsächlich können, das sind die Geistlichen. Jede Predigt soll [soll!] ein ‚Gotteswort' sein, soll [soll!] ein Wort sein, das geredet wird, getrieben vom heiligen Geiste. Wir haben diese Triebkraft [nämlich den heiligen Geist, d. h. das Gewissen] alle ohne Unterschied in uns, und das Reden auf Grund derselben ist auf der heutigen Entwicklungsstufe der Weltgeschichte etwas Erlernbares geworden, was freilich der eine in größerem, der andere in geringerem Umfange zu erfassen befähigt ist."

Ich will auf die gar nicht unwichtige Frage nicht eingehen, ob das „Reden, getrieben vom heiligen Geiste", heute im Gegensatz zu einst erlernbar geworden ist. Ich bemerke nur kurz, daß ich eher geneigt bin, sie zu verneinen. Aber, aber — dürfen wir wirklich von der gegenwärtigen Geistlichkeit einfach voraussetzen, daß sie dies kann? auf Grund etwa dessen, daß die Herren alle „studiert" haben? Ich will niemand zu nahe treten; aber wenn ein Geistlicher heute im Namen der Geistlichkeit mit einer Verallgemeinerung, die der Sache nach eines Beweises ja nicht fähig ist, sagen würde: „Gerade wir Geistlichen können leider nicht reden wie jene heiligen Männer Gottes, deren Wort wir in der Bibel haben" — so würde ich es richtiger finden. Ich bin dann gerne bereit, mich (was ich ja von Rechts wegen nicht mehr darf) auch noch zu der Geistlichkeit zu rechnen. Nein, daran fehlt's eben, und zwar gerade auch bei uns Geistlichen — Ausnahmen selbstverständlich abgerechnet; sie mögen aber selten genug sein. Es hat gar keinen Wert, daß wir uns das Gegenteil einbilden; dagegen hätte es einen sehr großen Wert, daß wir uns dieses Mangels einmal recht gründlich bewußt würden. Jene Männer Gottes hatten vor allem Eine Eigenschaft, die auch ihrem Worte den eigentümlichen Charakter gab: daß sie sich berufen und verpflichtet glaubten, just da einzutreten, wo Gefahr drohte. Das ist unsere starke Seite nicht. Wir haben viel eher die Gefahr als einen Wink verstehen gelernt, daß man nichts machen könne. Darum ist auch unser Wort so ohnmächtig geworden. Wir verstehen etwa über die Lage zu reden; aber wir verstehen nicht in die Lage einzugreifen. Wir besitzen eine größere oder geringere Fertigkeit im Raisonnement; aber „Wort Gottes", wie es aus dem Munde der Profeten strömte, das ist heute, obwohl wir mit Pfarrern wohl versorgt sind, selten im Lande. Auf liberaler Seite vielleicht noch mehr als auf positiver; denn die Wissenschaft, auf die der Liberalismus so

großen Wert legt, und unsere Wissenschaftlichkeit drängt von selbst auf eine Überschätzung des Raisonnements hin. Deshalb ist man heute auch womöglich „geistreich“ — was die Profeten gar nicht waren. Dagegen waren sie „getrieben vom Geiste Gottes“ — was wir, mit Verlaub, selten genug sind.

Endlich: frage ich mich, nachdem ich Herrn Pastor Hartwich vollständig angehört: „was soll nun ich jetzt thun?“ — so komme ich in Verlegenheit. Ich höre zwar, was geschehen sollte, was wir thun sollten, was wir von den Gegnern erwarten könnten, was also die Gegner thun sollten — aber meine Aufgabe für den jetzigen, kritischen Augenblick, die erfahre ich nicht. Der Pfarrer bekommt beachtenswerte Ratschläge für die Predigt. Wir anderen, die wir nicht Pfarrer sind, die wir aber (mit Verlaub) nicht bloß die Majorität, sondern auch die Hauptsache sind: wir gehen leer aus. Allerdings nicht ganz. Auf dem Titelblatt wird uns der Rat gegeben: „Was euch das Innre stört, dürft ihr nicht leiden!“ Das ist gut. Aber nun die Ausführungsbestimmungen zu diesem trefflichen, nur sehr allgemeinen Rat: „Das wirksame Mittel hierzu ist, uns Eingang zu verschaffen in die kirchlichen Gemeinde- und Verwaltungsorgane und dort das Prinzip der Glaubens- und Gewissensfreiheit zur Geltung zu bringen, indem wir einerseits mit aller Entschiedenheit protestieren gegen jede orthodoxe Vergewaltigung und indem wir andererseits unser kirchliches Wahlrecht dahin ausnützen, nur solche Prediger in unsere Pfarrämter und nur solche Gemeindeglieder in unsere kirchlichen Verwaltungsorgane hineinzulassen, welche stehen auf dem Boden des Toleranzprinzips.“ Meinetwegen, obwohl ich nicht gerne so intolerant scheinen möchte. Aber was hilft mir das jetzt in meiner etwaigen augenblicklichen Not? Wenn mein Gewissen jetzt vergewaltigt wird, hilft mir doch kein Ratschlag, der mir den Sieg des Toleranzprinzips bei der nächsten Synodal- oder Pfarrwahl vielleicht in Aussicht stellt? Dr. Lisco mußte um des Gewissens willen jetzt die Absetzung riskieren; seine Gesinnungsgenossen haben zusehen müssen, wie er jetzt sich genötigt fand, auf sein Amt zu verzichten; ebenso ist Pfarrer G. Schwarz jetzt abgesetzt worden, und das liberale Kirchenregiment mußte jetzt dabei mitwirken.*) Und jetzt

*) Man vergleiche Dr. H. Lisco, Akten zu meiner Amtsentsetzung, Berlin, G. W. F. Müller, 1895. Von G. Schwarz ist besonders lesenswert seine „Eingabe an die badische Generalsynode von 1894“ (Selbstverlag des Verfassers, Heidelberg, Neuenheimer Landstraße 36).

müssen die liberalen Kandidaten und Geistlichen Preußens bei der Ordination und jedem Gottesdienst das Apostolikum bekennen, jetzt müssen liberale Eltern und Paten bei der Taufe das Apostolikum mitbekennen, jetzt bekennen die Konfirmanden in Württemberg das Apostolikum als ihren Glauben. Und wenn jetzt auch die Liberalen bei kirchlichen Wahlen liberal wählen, so müssen sie doch jetzt, was ihnen das Innere stört, leiden. Für diese jetzige Kalamität habe ich in Hartwichs Schrift keinen Rat gefunden.

Mit den fraglichen Verhältnissen nicht durch eigene Anschauung vertraut, will ich kein Urteil fällen, es aber doch zur Erwägung anheimgeben, ob in P. Hartwichs Schrift nicht einige der Schwierigkeiten an unserem liberalen Protestantismus typisch hervortreten. Der Jubel über die Errungenschaften der modernen Wissenschaft ist wenigstens mir manchmal zu laut; und zu laut ist mir bisweilen auch der Hymnus auf die religiös-sittlichen Qualitäten der Bibel. Die „exakte" Wissenschaft mag sehr viel geleistet haben; ich verstehe von ihr im allgemeinen zu wenig, um das einfach zu behaupten, will aber mit meinem „mag" diesmal gar keinen Zweifel ausdrücken. Nur auf dem Gebiete der Psychologie, Ethik und Religionswissenschaft traue ich ihr allerdings nicht über die Straße. Auch glaube ich mich noch zu den Verehrern der Bibel, vollends Jesu rechnen zu dürfen; aber wenn ich z. B. lese: „Jedenfalls steht so viel fest, daß die Entwicklungsbedingungen der Menschheit, seitdem Christus da ist, bis zur letzten und höchsten Potenz gegeben sind, so daß wir nichts weiter nötig haben, als uns diesen gegebenen Bedingungen völlig anzupassen" (S. 69) — nein, das ist mir wirklich zu „positiv". Mir scheint, daß ich mit diesem Gefühl nicht allein stehe: der liberale Protestantismus ist noch zu „positiv", wie er andererseits zu wissenschafts- und kulturselig ist. Sodann dürfte namentlich seine Geschichtsauffassung nicht gerade geeignet sein, Leute zu erzeugen, die Geschichte machen. Er hat auch nicht das Bestreben, den Einzelnen — sei er Professor, Pfarrer oder Laie — scharf darauf hinzuweisen, was er für sich zu thun hat, um sich nicht aufzugeben. Das ist um so befremdlicher, als P. Hartwich nachdrücklich hervorhebt und damit gewiß nur als einer für alle redet: „Es handelt sich darum, das Gewissen in der Kirche zu wecken" (S. 61). Ganz richtig; ich kann mich aber nicht erinnern, von seiten des liberalen Protestantismus einmal einen energischen Appell an das einzige Gewissen, das es giebt, an das Gewissen des Einzelnen, vernommen zu haben. Und der Agendenstreit wäre doch gar keine so üble Gelegenheit gewesen — wenn anders, wie ich meine, der Versuch, eine Fessel fester

anzuziehen, für den Gefesselten vor allem eine Aufforderung ist, die Fessel überhaupt zu zerreißen. Aber wie mir scheint hat man auch Liscos Vorgehen viel eher als eine Verlegenheit empfunden, denn als ein freudig zu begrüßendes und freudig nachzueiferndes Opfer für die Freiheit des Gewissens.

Das ist begreiflich, aber noch mehr bedauerlich. Man erwarte doch kein anderes Erwachen „des Gewissens der Kirche" als das einzige, das es giebt: daß den einzelnen Mitgliedern der Kirche, Laien, Pfarrern, Professoren, Landesbischöfen, das Gewissen erwacht. Und man wähne nicht, das Gewissen werde sofort so vielen Einzelnen erwachen, daß diese die Majorität haben, also nicht gemaßregelt werden, vielmehr selbst dekretieren können. So ist's noch nie zugegangen und wird es nie zugehen. Es hat auch seinen guten Grund, daß es nicht so gehen darf: denn das eben ist die Probe der Gewissenhaftigkeit und Überzeugungstreue, daß man sein Gewissen, seine Überzeugung in der Minorität hat und bethätigt. Diese Probe kann und soll und braucht niemand erspart zu werden. Wem sein Gewissen etwas wert ist, der bezahlt gerne den von Gott festgesetzten Preis dafür: daß er durch sein Gewissen zu Schaden kommt.

Das scheint mir das Hauptbedenken gegen den liberalen Protestantismus zu sein: er hat es noch nicht gewagt, den Einzelnen richtig anzuspannen. „Was dir das Innre stört, darfst du nicht leiden!" Das ist, streng an den Einzelnen gerichtet, das einzig mögliche Feldgeschrei für einen Kampf des Gewissens. Will der liberale Protestantismus nicht unter diesem Zeichen kämpfen, so fürchte ich, daß seine weiteren Siege dem im letzten Agendenstreit errungenen verzweifelt ähnlich sehen werden. Chr. Schrempf.



Ada Negri: „Stürme".

„Vorüber geht die Welt und lacht und hört mich nicht" — klagte die Dichterin, als erst wenige Menschen wußten oder ahnten, daß in dieser kämpfenden Seele eine Welt sich rege. Das ist anders geworden. Das „Schicksal", die erste Sammlung ihrer Gedichte,*)

*) Fatalità ist in einer guten deutschen Übersetzung von Hedwig Jahn erschienen („Schicksal." Preis geb. 4 M Berlin, A. Dunker). Ebendaselbst wird demnächst eine Übersetzung der „Tempeste" (Preis brosch. 4 lire. Milano, Fratelli Treves) erscheinen.

hat ihr den Weg zu einer Schar begeisterter Leser gebahnt und ist auch von der „Wahrheit" (vgl. III 238 u. 276) gewürdigt worden. Die „namenlose Tochter der feuchten Hütte" trägt nun einen Namen, auf den sie stolz sein kann, und sie ist es auch. Sie hat mit dem Schicksal gerungen im heißen Geisteskampf und hat gesiegt. Einst hat ihr Mütterlein sich den Bissen vom Munde gespart, um das Glück des Kindes zu schaffen, um es vor dem Geschick der „feuchten Hütte" zu retten — jetzt hat das Kind der Mutter einen Ehrenplatz erstritten und bittet: „Segne mich, Mutter! — Denn du bists allein, für die ich kämpfe, hoffe, widerstehe."

„Nun bin ich stark, ich hab' auf Felsenwegen
Manch Fetzchen Seele, Glauben liegen lassen,
Doch stolz, auf steilen Straßen
Steig' ich dem Tag und seinem Licht entgegen."

So beginnt ein Gedicht „an meine Mutter." Es ist das beste der neu erschienenen Sammlung, die Ada Negri „Stürme" genannt hat. „Schicksal," „Stürme," — diese kurzen Titel sagen viel. Es ist nicht die Zeit der zarten, süßen Lieder und weichen Melodien, der „holden sanften Tage," von denen Uhland singt. Die sozialen, religiösen, politischen Kämpfe der Gegenwart verlangen starke, streitgeborene Töne, und ein Dichter der neuen Zeit muß Sturm und Feuer in der Seele haben.

Ada Negri ist in jedem ihrer Gedichte sie selbst, sie spricht nur aus, was sie so stark empfindet, daß sie es in Worte bringen muß; sie kann nicht anders. Es ist der echte Dichtergenius, der uns in ihr begegnet. Sie ist nicht durch langsame Entwicklung und Bildung Dichterin geworden, sie ist dazu geboren, und alle tieferen Eindrücke, die von außen kamen, verstärkten sich durch die wunderbare Feinheit und Kraft ihrer Empfindung zu dichterischen Eingebungen. Gedanken, die in unserer Zeit lebendig sind, wie Klassenbefreiung, soziale Gleichberechtigung, Recht auf Arbeit, soziale Liebe, Volksherrschaft, sie berühren die Dichterin, entflammen in ihr eine verzehrende Glut des Mitgefühls und werden ihr zu poetischen Offenbarungen; Anmut und Leidenschaft, diese Grundzüge italienischen Wesens, geben Ada Negri's Dichtungen die Fähigkeit, uns wunderbar anzuziehen und selbst zu erschüttern. Wer in den „Stürmen" liest, dem ist es wirklich zu Mute, als wandle er im Orkan und werde zu den Gipfeln des Menschenlebens empor- und an die Abgründe der Not und der Leidenschaft hingerissen.

Man wird fragen: ist die Dichterin im Vorwärtsschreiten? Sie ist aus dem kleinen weltentlegenen Dorf am Ticino in die lombardische Metropole versetzt — hat das rauschende Leben der Großstadt ihrem Schaffen keinen Eintrag gethan? Nein, sondern ihre Flügel wuchsen zu höherem Flug. In jenem Lied an die Mutter singt sie:

„Der Schmerzen viel, doch keinen Laut der Klage!
Nichts beugt die Stirn, die den Gedanken barg.
Wahr ist es, ich bin stark,
Die Eiche, die nicht wankt am Sturmestage."

Alles Menschliche ist ihr jetzt nahe, und weit entfernt, durch den Glanz der reichen Stadt sich blenden zu lassen, hat sie ihre innerste Teilnahme nur um so völliger den Leidenden, Unterdrückten, Ausgestoßenen zugewendet. Sie ist „soziale" Dichterin geworden, ihr Lied ist in seinen schönsten Tönen wirklich „ein Lied des Mitleids mit der Menschheit Schmerzen" („Die Wahrheit" III. Bd. S. 277), und diese Seite ihrer Arbeit würde eine genauere Würdigung erheischen, als sie der Raum dieser Blätter im Augenblick gestattet.

Die **Arbeit** preist sie, „die vergöttlicht — mit edler Herrschaft alle Welt regiert." Von ihr, zumal von der freien körperlichen Arbeit, erwartet sie eine Zeit künftigen Glückes und allgemeinen Friedens. Die Gegenwart freilich zeigt ihr die Not in den düstersten Farben: das Elend der Arbeitslosigkeit, den Untergang des Armen in der Nähe des Überflusses und der Herzlosigkeit. Sie sieht einen „Zwangsauszug". Die Miete ist nicht bezahlt; auf der Straße liegt der ärmliche Hausrat, aber es ist eine Seele darin, die klagt und anklagt. Ein magerer Mann, stumm, den Blick umwölkt, ein Weib in zerrissenem Gewande und elende, kränkliche Kinder — ach, für den Armen ist Liebe Verbrechen! Der Regen peitscht die Unglücklichen. Der Jammer malt sich finster und drohend auf ihren Gesichtern; er spricht aus den schmutzigen Möbelstücken, die der Karren ächzend schleppt. Es ist ein Bild, als wär' es — „der Anfang einer Barrikade!"

„Schlagende Wetter" heißt ein anderes Gedicht. In Flammenzügen und zugleich mit ergreifender Wirklichkeit wird das Unglück geschildert, dem hunderte junger Leben zum Opfer fallen. Doch Preis dem Unheil: es hat ja ein kärgliches Sklavendasein geendet (man denke an die Lage der sizilianischen Minenarbeiter!); es den Toten das erste Mitleid erworben und es ruft dem glücklichen Genußmenschen

zu: Laß dein Lachen, deine Liebesträume, deine Festfreuden, entblöße dein Haupt, beuge die zitternden Kniee — dein Bruder ist tot. Bei der Arbeit, unter Flammen und Einsturz ist er gestorben.

Liebliche Idyllen, Schilderungen ländlichen Glücks und Arbeitsegens wechseln mit jenen traurigen Tönen. Die Dichterin, selbst ein Kind der Natur, weist auf die unerschöpfliche Quelle der Menschenkraft hin, aus der die entnervte Zeit sich erneuern muß. Im Namen der freien, heilbringenden Natur tritt die Tochter des Landes in die Stadt ein:

Ankunft.*)

Am Thor der Großstadt steh' und poch' ich an:
„Sprich: wer erzog dich?“ — Mich? Das Feld, die Heide! —
„Wer bracht' dich her?“ — Ein Sturmwind, ein Orkan,
 Und meines Schicksals Sterne!
Des Waldes Lied und frischer Lüfte Freude
 Bring' ich dir aus der Ferne.

Beim wilden Moos und Busch war ich zu Haus,
Und wo des Epheus feste Ranken sprossen,
Und in der schlanken Tannen Dämmergraus;
 Ich war in freien Lüften
Beim Sturmeswüten und beim Zephyrkosen
 „Zigeun'rin“ in den Triften.

Die wilde Freiheit, sie war mein, war mein!
Schön war es, barhaupt, ohne Zwang und Namen
Zu stürmen frei in Feld und Wald hinein;
 Ermiß, wie schön es sei,
Wenn in dem Aug' des Geistes Blitze flammen,
 Zu leben, atmen frei!

O wüßtest du, wie's ist ein lachend Los,
Von einem Mutterkuß der Erde stammen,
Das Gräslein zart, die Rebe reich und groß,
 Die blonde Ähre sein,
Die Blüte, voll von reicher Zukunft Samen,
 Und selbst sie benedein!

Mir gab der Mutterboden, der mich trug,
Das Säuseln in des Lenzes Saatensprossen,
Der Täubchen Liebe und der Winde Flug,

*) Im Metrum des Originals, wie die übrigen poetischen Citate.

Der majestätisch wilde,
Der Hufschlag von den kriegerischen Rossen
Auf dampfendem Gefilde —

Das gab mir Leben, überquellend, reich,
Voll Feuersglut und siegreich gleich dem Flusse,
Der mächtig über Ufer brach und Deich
Und stark wie Meereswogen
Nun ob der Eb'ne hin im Wirbelgusse
Als Sieger kommt gezogen.

Karst blieb und Spaten in der heim'schen Mark.
Zu dir nun komm' ich, die ich stehen sehe
Im Glanz des Alters; komme jung und stark
Dorther, wo Saaten blühten,
Zum dumpfen Arbeitslärm und in die Nähe
Der armen Werkmannshütten.

In deine Gassen werf ich Sonnenlicht;
Gesunde Lebensfarbe soll erglühen
Auf deiner Kinder welkem Angesicht;
Ich bringe Wiesendüfte,
Der Schwalben Zwitschern, die verloren ziehen
Durch heitre Mittagslüfte.

Die Menge! Wie sie atmend mich umfängt,
In Jacke, Röckchen, Handschuh will gefallen!
Wie sie mich anzieht, stößt, betäubt und drängt
Blind im Vorübereilen!
Und stets erneut sie sich, die Straßen hallen,
Kein Ruh'n und kein Verweilen.

Ihr ruf' ich zu den freien Brudergruß,
Den Sang des Glücks, der Herz an Herz geschlossen,
Des Rechts, der Hoffnung Lied, das dauern muß
Ewig wie Meer und Sterne,
Wie Saaten im Gefild, wie Licht, ergossen
Aus blauer Himmelsferne.

Ein Lebensdrang von unüberwindlicher Kraft lebt in diesem vorwärtseilenden Geiste.

„Nur leben will ich, leben! Und zwanzig Jahr behalten,
Fliegen durch alle Weiten, alle Schwingen entfalten,
Lieben und fröhlich lachen,
Leicht wie des Vogels Flügel, klar wie des Meeres Welle,
Frisch wie der Halm am Raine, und will die junge Seele
Trunken am Lichte machen."

Aber auch die Tiefen des Leidens sucht sie auf; denn „Leiden ist Leben" und weckt ungeahnte Kräfte, es lehrt

„Schauen mit einem Male ein helles Licht im Dunkel,
Der Hoffnung wiedergeboren, dem Mut, dem Tagsgefunkel,
Der Liebe, dem Glauben gegeben,
Ans starke Tau sich klammern, im Leibe frische Quellen
Erneuten Blutes spüren wie Fluten und Wirbelwellen, —
Als König sich erheben . . .

Ich steig empor, und Scharen von starken, freien Helden
Folgen mir, aufwärts klimmend, wollen sich neuen Welten,
Heiliger Zukunft verschreiben.
Und in der Mittagssonne goldenem Lichte schwingen
Will ich die Oriflamme, will Lieder des Sieges singen
Und will unsterblich bleiben."

Aus den Lebensstürmen, die sie umfangen, zieht das Heimweh die Dichterin zurück zu den „weißen Hütten" der schlichten Heimat; sie hat das alte Kirchlein nicht vergessen, wo ihre Seele die ersten Ahnungen geistiger Welten erlebte.

„Du Zeit der Träume, zaub'risch Ideal,
Noch denk ich dein, von Sehnsucht umgetrieben;
Die Klag' um euch faßt mich mit einem Mal,
Wie eine Klage um gestorb'nes Lieben . . . .

Das Leid, das alles ich beging und litt,
Möcht' ich zu euch, es zu vergessen, bringen,
Auf heil'gem Marmor, hohl vom Menschentritt,
Der heitern Jugendzeit Gebete singen."

Vielleicht kündet uns die Nachtigall vom Lande der Sonne und des Lenzes das Nahen eines neuen Dichterfrühlings für unsere Zeit, die der Prosa so viel hat. Daß eine neue Zeit komme für Gesellschaft, Staat und Religion, empfinden alle. Sollten nicht Dichter ihre Boten sein, sie, die Propheten im weltlichen Kleid, aber darum nicht minder Propheten, Offenbarer des Geistes?

Eugen Lessing.



Zur Frage des Frauenstudiums.

Letzten Herbst hat man in den Zeitungen gelesen, daß in Göttingen 31 Damen, in Berlin 40 als Zuhörerinnen bei den Vorlesungen an der Universität zugelassen seien mit Genehmigung des Herrn Ministers und mit Zustimmung der betreffenden akademischen Lehrer. Ist dieser Zug von Frauen nach den höheren Studien etwas, worüber man sich freuen darf, oder etwas, das man nur mit Bedenken ansehen kann? Es ist nicht meine Absicht, hier die ganze Frauenfrage zu behandeln, soweit sie sich als ein Streben darstellt, die Frau dem Manne möglichst gleichzustellen. Ich will nur auf die tieferen Gründe von alledem hinweisen und einige leitende Gesichtspunkte speziell für die Frage des Frauenstudiums aufstellen.

Ein englischer Irren- und Nervenarzt, Browne, hat bezüglich der Frauenfrage den Ausspruch gethan: „Schafft den Männern bessere Existenzbedingungen, dann wird auch für das Wohl der Frauen am besten gesorgt sein!“ Falls dies besagen soll: dann werden mehr Männer heiraten und dadurch mehr Frauen versorgt sein, so würde dies bei uns im deutschen Reiche nicht durchschlagend helfen; denn wir haben seit längerer Zeit eine Million Frauen mehr als Männer, also dieser Million kann nicht durch Heirat geholfen werden, sondern sie muß sich selbst versorgen, oder, soweit sie das nicht nötig hat, doch einen angemessenen Wirkungskreis finden. Warum sollten aber gelehrte Berufsarten, oder Berufsarten, die eine wissenschaftliche Grundlage verlangen, ihnen verschlossen sein? Derselbe Dr. Browne sagt zwar: „Der Mann hat mehr Willenskraft, Energie und Unternehmungsgeist; die Frau ist receptiver, beständiger, ruhiger“; aber er fügt hinzu: „Ausnahmen kommen vor“. Warum soll nicht diesen „Ausnahmen“ unter den Frauen Rechnung getragen werden? Auch die höheren Studien vertragen außerdem „receptive, beständige, ruhige“ Geister, die, was sie gelernt haben, nützlich für sich und andere anwenden. Es ist eine Erfahrung, daß Mädchen sich die neueren Sprachen ihrem Wort- und Wortformenschatz nach schneller aneignen als Knaben und Männer; aber auch für klassische Sprachen haben Frauen dasselbe gute Gedächtnis, wofür es längst Beispiele aus der Zeit gab, wo Latein und Griechisch als das Höchste der Bildung galt, wo Fürstinnen die alten Schriftsteller lasen, wie denn die „blutige Maria“ in dem großen humanistischen Pädagogen Vives ihren Lateinlehrer gehabt hatte, die spätere Königin Elisabeth in Ascham; von Elisabeth wird berichtet, daß sie Platons Phädon mit

ihrem Lehrer las. Sollte sich diese Befähigung seitdem verloren haben? Zwar hat Rousseau gemeint, die Frauen lernten doch nicht denken; aber kann man dagegen nicht die Bemerkung vorbringen, welche Wendt („Die Seele des Weibes") gemacht hat: „Frauen denken meist deshalb so wenig, weil in der eigentlichen Denkperiode für die Mehrzahl der Unterricht meist aufgehört hat". Besten Falls haben die Mädchen Unterricht bis zum sechszehnten Lebensjahr. Man beobachte aber nur, wie in diesen Jahren gewöhnlich der Gymnasiast anfängt, sich in seinem „Verstand", seinem „Denken" den Schwestern gegenüber groß vorzukommen. Die selbstthätige Bearbeitung der Vorstellungen nach dem, was ihnen wesentlich ist, als worin das Denken besteht, setzt eine längere Bekanntschaft mit ihnen und Vorübungen an denselben voraus. „Der Verstand kommt mit den Jahren", aber auch da kommt er nicht angeflogen, sondern will erarbeitet sein. Man gebe nur acht auf die Erzählungen Ungebildeter etwa vor Gericht. Sie bringen alles vor, was sie bei dem Vorgang gesehen, ob es zu dem, worauf es ankommt in der Sache, nötig ist oder nicht. Es war damit räumlich oder zeitlich verbunden, also bringen sie es vor, oft zur großen Qual des Richters. Sie sind eben nicht geübt im Herausheben bestimmter Gesichtspunkte. Die Gebildeten haben das auch nicht so von sich, sondern eben durch ihre Bildung, dadurch, daß sie mit Mustern guter, das Wesentliche herausstellender, das Unwesentliche übergehender Darstellungen jahrelang sind vertraut gemacht worden.

Es ist indes gar nicht nötig, mit bloß allgemeinen Betrachtungen Einwürfen zu begegnen, die aus dem bisherigen Zustand schließen, der eben geändert werden soll. Die Sache ist bis auf einen gewissen Grad durch Thatsachen entschieden. In Nordamerika üben Frauen auch die Berufe des Arztes, des Rechtsanwaltes, namentlich des Rechtsagenten; sie sind zugelassen als Kommis oder Sekretäre bei den Regierungsämtern, in der Telegraphie u. ä.; sie sind die Mehrzahl der Lehrer an den öffentlichen Knaben- und Mädchenschulen; und gerade auf die Disziplin der Knabenschulen soll dies von heilsamstem Einfluß sein; nicht wenige weibliche Baumeister werden in Amerika ausgebildet und führen Bauten aus. Wenn man, wie berichtet wird, wenig von ihnen im Zeitungswesen hört, so gereicht das ihnen bei der manchmaligen Art amerikanischer Zeitungen lediglich zum Lob. Freilich kann man hier einwenden, daß amerikanische Schul- und Universitätsbildung vielfach noch nicht dieselbe ist, wie bei uns, daß also daraus, daß sie dort leisten, was verlangt wird, noch nicht

folgt, daß sie das bei uns Geforderte leisten werden. Aber immerhin beweist der nordamerikanische Thatbestand, daß sie in manchem mit eintreten können, wo es bei uns nicht üblich ist. Unzweifelhaftes Bedürfnis ist bei uns vorhanden nach weiblichen Ärzten für Frauen und Kinder. Es giebt eine Menge unverheirateter Frauen, die zu Grunde gehen, weil sie sich nicht überwinden können, ihre Leiden einem Arzte anzuvertrauen, selbst wenn eine verheiratete Frau sich erbietet, bei allem dabei zu sein. Es hängt das mit der weiblichen Schamhaftigkeit zusammen, die wir allen Grund haben zu erhalten; aber der Preis, der dafür gezahlt wird, ist jetzt zu groß.

Mir scheint bei der Frage, ob den Frauen die Berufsarten, welche eine wissenschaftliche Vorbildung erfordern, mit Erfolg zugänglich gemacht werden können, der Naturwissenschaft, bezw. der physiologischen Psychologie ein bedeutendes Wort zuzukommen. Denn es entsteht die Vorfrage: lassen sich physiologisch-psychologische Eigentümlichkeiten der Frau aufweisen, welche, weil als solche nicht oder sehr wenig durch menschliche Einwirkung umänderbar, allen oder einem großen Teil der Frauen jene Berufsarten verschließen? Das europäische Gehirn ist beim Mann 128—148 gr. schwerer als bei der Frau; im Verhältnis zum Körpergewicht ist aber kein Unterschied oder sogar einer zu Gunsten der Frau. Dies beweist allerdings, daß die Frau etwas schwächer ist als der Mann, kann aber für sich nicht entscheiden; denn das haben auch die, welche für völlige Gleichstellung beider Geschlechter waren (im Altertum schon Plato) stets anerkannt. Das weibliche Nervensystem ist groben Schädigungen weniger ausgesetzt und erholt sich im allgemeinen schneller als das männliche. Hier würde also die Frau einen Vorteil vor dem Manne haben, falls sich diese Eigenschaft ihres Nervensystems auch bei der männlichen Geistesarbeit erhalten wird, was ein Gegenstand aufmerksamster Beobachtung sein müßte. Dagegen ist das weibliche Nervensystem zur Zeit des Klimakterium (der Stufenjahre) um so öfter und leichter krankhaften Störungen ausgesetzt, und nach dem Irren- und Nervenarzt Krafft-Ebing (in Wien) ist die geistige Integrität, die völlige Gesundheit des menstruierenden Weibes forensisch (in Rechtssachen) fraglich. Der erstere Umstand würde allerdings in der Involutionsperiode eine sehr vorsichtige Hygiene gerade des Geistes erfordern; der zweite, wenn er sich bestätigen sollte, würde widerraten, Posten von einer auf viele sich erstreckenden Verantwortlichkeit, Posten, die jederzeit eine klare Umsicht und einen alle Folgen voraussehenden Entschluß erfordern, an Frauen zu über-

tragen. Seit den ältesten Zeiten ist als Eigenschaft des weiblichen Geschlechts angegeben worden, daß die Vitalempfindung, der körperliche Gesamtzustand, sich bei den Frauen kräftig in der sog. Gemütsstimmung reflektiert. Die Gefühle werden bei ihnen leicht erregt und durch die Gefühle die Blutgefäße leichter verengert und erweitert, was sich im Erröten, im Erblassen kund giebt. Die Druckschwankungen in den Blutwellen des Gehirns mit ihren Folgen (Schwindel, Krämpfe, Zittern) kommen bei ihnen viel leichter vor; es hängt das mit der Erregbarkeit des Herzens (durch Gefühle und Körperzustände) zusammen und ist von Einfluß auf die geistige Klarheit. Bei Prüfungen sollen daher oft sehr intelligente und kenntnisreiche Mädchen geradezu Unsinn reden; der Affekt der Angst hemmt dann den Ablauf selbst der besteingeprägten Vorstellungsreihen und macht die Überlegung beim Urteilen manchmal fast unmöglich, wofür ich mich auf Wendt, „Die Seele des Weibes", will bezogen haben, der auf Grund langjähriger Erfahrung sehr für höhere weibliche Bildung eintritt, aber gerade diese Thatsache angiebt. Hierherein schlägt auch, was ein großer Theologe und Philosoph des Mittelalters, Thomas von Aquino († 1274), in seiner Erklärungsschrift zu Aristoteles' Ethik so ausgedrückt hat: „Die Frauen beherrschen (ducunt) in der Mehrzahl nicht ihre Affekte (= Gefühle, die sich zugleich körperlichen Ausdruck geben), sondern werden mehr von ihren Affekten beherrscht. Deshalb findet man selten weise und tapfere Frauen." Hier haben wir nun etwas Physiologisches, nämlich eine vasomotorische Erregbarkeit, die im bulbus medullae und im Rindencentrum ihren Sitz hat, und über die als einen physiologischen Unterschied nicht hinauszukommen ist; man kann nur indirekt dagegen ankämpfen. Alle Mädchen, welche diese Erregbarkeit nicht überwinden können, würden deshalb ernstlich von Berufen mit wissenschaftlicher Vorbildung und wissenschaftlicher Auffassung abzuhalten sein, und nur die zuzulassen, welchen eine strenge, lang andauernde Normierung des Vorstellungsverlaufs nicht widerstrebt, bei welchen die an einen Vorstellungsinhalt mehr zufällig sich anschließenden Gefühlsmomente (Sympathien und Antipathien), die seine Verwendung beim Denken beeinträchtigen, nicht mit Zähigkeit haften. Wendt drückt sich über diesen Punkt so aus: „Ganz besonders widerstrebt die weibliche Seele einer strengen, lang andauernden Normierung des Vorstellungsverlaufs; nicht nur einem anhaltenden logischen, sondern auch einem sehr langen ästhetisch normierend wirkenden Zwange entzieht sich die Frauenseele. — Das Wesentliche vom Zufälligen zu unterscheiden fällt den Frauen schwer,

namentlich sich anschließende Gefühlsmomente haften bei ihnen mit Zähigkeit an einem Vorstellungskomplex, was seine Verwendung beim Denken beeinträchtigt (durch Sympathie und Antipathie). Analogie- und Induktionsschlüsse ziehen die Frauen gern und rasch auf dem Gebiet des Konkreten [d. h. sie gehen leicht von einem Fall auf einen anderen ähnlichen Fall über und von mehreren gleichen Fällen auf alle], scharfsinnige Deduktion [einen allgemeinen Satz aufzustellen und daraus Folgerungen zu ziehen, aber alles dies mit Bezug auf Gegebenes und zur Erklärung desselben] ist Sache weniger Frauen." Es ist durchaus nicht gemeint, daß das Vorherrschen des Gefühls oder Gemütes über den Verstand an sich etwas wäre, was jedem weiblichen Wesen ausgetrieben werden müßte; nur Wissenschaft läßt sich nicht mit dem Gemüt, mindestens nicht primär, sondern nur mit dem Verstande treiben. An sich hat die Stärke des Gefühls bei den Frauen große und gute Wirkungen. Auf ihr beruht, was Herbart ihnen nachgerühmt hat: „So lange der Charakter des Weibes natürlich bleibt, trennt sich bei ihm schwerlich die Tugend ganz von dem Streben nach Glück. Aber das edle Weib findet sein Glück nicht im Genuß, sondern in der gelingenden Anschließung und Fürsorge. Der weibliche Charakter reißt sich nicht los, macht nicht Anspruch auf Selbständigkeit — kennt aber sämtliche praktische Ideen" (Vollkommenheit, Wohlwollen, Recht, Billigkeit = gebührende Vergeltung, innere Freiheit = Folgsamkeit des Willens gegen die sittliche Einsicht). Herbart fügt hinzu: „Auch dem Manne darf die natürliche Weichheit nicht verloren gehen; er hat sonst durch sein moralisches Streben der geistigen Gesundheit geschadet." Wie sehr das Physiologische einwirkt, erhellt noch aus der gewöhnlichen Folge der Thatsache, daß das Weib körperlich und geistig etwas schwächer ist als der Mann, eine Folge, die Herbart fein so ausgedrückt hat: „Eben weil der Mann mehr körperliche Kraft besitzt, hat er auch durchschnittlich mehr Charakter als das Weib. Der nur kann festen Charakter besitzen und fest wollen, der sich sagt, er werde, wenn die Zeit kommt, seine Pflicht auf seinem Posten versehen können."

Ist somit unter den obigen Kautelen nichts dagegen einzuwenden, daß Frauen, welche Neigung und Begabung haben, sich einer Laufbahn zuwenden, welche eine wissenschaftliche Grundlage erfordert so muß man auch für weibliche Vorbereitungsschulen zur Universität bezw. zum Polytechnikum sorgen. In der That sind Mädchengymnasien an verschiedenen Orten im Werk. In England unter anderem giebt es solche, high schools genannt, schon länger. Hier

ist freilich noch größere Vorsicht nötig als bei dem eigentlich wissenschaftlichen Studium. Der mehrfach erwähnte englische Psychiater Browne fand auf einer solchen Hochschule für das weibliche Geschlecht den Gesundheitszustand erschreckend schlecht. Von 187 Mädchen litten 137 an häufigem oder chronischem Kopfweh, 4 litten an Veitstanz, 37 waren kurzsichtig. Auf den englischen Universitäten, die Damen zulassen, hat man keinen ungünstigen Gesundheitszustand derselben bemerkt. Da sind also schon diejenigen, welche unter dem Höheren-Schulen-Betrieb litten, vom Universitätsstudium zurückgetreten. Es läßt sich ja denken, daß diejenigen auf ein Mädchengymnasium streben, welche Lust zum und Leichtigkeit im Lernen in sich verspüren und für die der Gedanke eines männlichen Berufs anziehend ist; ob sie aber die Nervenkraft dafür nachhaltig haben und ob sie die weiteren obigen Kautelen erfüllen, das muß sich immer erst herausstellen. Wünschenswert wäre auf alle Fälle, daß bei Mädchengymnasien der Frankfurter Versuch befolgt würde: Französisch in Sexta begonnen, Latein in Untertertia, Griechisch in Untersecunda, beides mit verstärkter Stundenzahl, sofern das gewöhnliche Pensum erreicht werden soll. Auf diese Weise würde ein Austritt etwa nach Beginn der Tertia möglich, falls sich schon bei Latein eine Ungeeignetheit physiologisch herausstellte, und ebenso in Secunda, falls sich da im Griechischen erst dasselbe zeigen sollte, und die Bildung bliebe so der gewöhnlichen weiblichen lange Zeit mehr angenähert.

Eine besondere Art, den Frauen wissenschaftlichen Betrieb zu eröffnen, sind die Göttinger Lehrerinnenkurse. Sie sind für Lehrerinnen, welche schon im Amte stehen und sich noch wissenschaftlich vertiefen wollen, zugleich dadurch die reelle Möglichkeit erlangen möchten, die höheren Stellen an Mädchenschulen auch wirklich zu erhalten. Die Kurse werden meist von Universitätslehrern gehalten, aber getrennt von den Universitätsvorlesungen, auch räumlich. Sie sind eine Verbindung von akademischen Vorlesungen und akademisch seminaristischen Übungen, meist beides in Einem und, wie ein um dieselben verdienter Kollege weissagte, vielleicht der Keim einer einstigen Umänderung des Universitätsbetriebs auch für die Studenten.

Außer der auf eigentliche Wissenschaft abzielenden Bildung des weiblichen Geschlechts — Teilnahme an der Universität bezw. dem Polytechnikum und vorher Besuch eines Mädchengymnasiums bezw. Realgymnasiums — kann es noch eine höhere Mädchenerziehung geben, welche die gebildete Frau und zugleich die künftige Hausfrau

und Mutter im Auge hat. Wie eine solche den Grundzügen nach anzusetzen wäre, habe ich in meiner Schrift: Volksschulen, höhere Schulen und Universitäten, wie sie heutzutage eingerichtet sein sollten, 1893, S. 91—92, dargelegt, welche Seiten natürlich im Zusammenhang mit allem Vorhergehenden erst voll verständlich sind. Der Entwurf dieser mehr allgemeinen höheren Mädchenerziehung ist eine Übersetzung der Fenelonschen Gedanken de l'éducation des filles in das heutzutage Erforderliche. Das Mathematisch-Naturwissenschaftliche in demselben stimmt mit den Ansichten von Mme. Necker de Saussure in ihrer éducation progressive bezüglich des weiblichen Geschlechts überein. Es wäre sehr zu wünschen, daß eine Privatmädchenschule oder eine städtische, freier gestellte höhere Mädchenschule einen derartigen Versuch praktisch machte; er könnte ein Vorbild segensreicher Art werden. Ohne eine gewisse freie Bewegung ist gerade in der Pädagogik nicht viel Erfolg zu hoffen. Was wäre aus einem Manne wie Pestalozzi geworden, wenn ihm stets von vorgesetzten Behörden Ziele und Methoden wären vorgeschrieben und er darauf wäre inspiziert worden? Ein solch freies Element fehlt leider bei uns sehr. Im höheren Mädchenunterricht, insofern er nicht eigentlich auf Wissenschaft, aber doch auf tüchtige Bildung ausginge und auf keine Berechtigungszeugnisse abzielte, sondern eben nur auf tüchtige Bildung, wäre vielleicht noch ein Boden dafür.

Göttingen, 2. Januar 1896. Prof. Baumann.



Der Individualismus Goethes.

I. Jugendanschauungen.

1.

„Wenn auch die menschlichen Anlagen im ganzen eine entschiedene Richtung haben, so wird es doch dem größten und erfahrensten Kenner schwer sein, sie mit Zuverlässigkeit (beim Kinde schon) voraus zu verkünden; doch kann man hinterher wohl bemerken, was auf ein künftiges hingedeutet hat." Diese Worte Goethes aus dem zweiten Buche von „Wahrheit und Dichtung" haben dieser Untersuchung ihren Weg gewiesen. Der Goethesche Individualismus:

seine Anschauung über die sittliche Selbständigkeit des Individuums, tritt am klarsten in der Periode hervor, da Goethe zuerst seine Gesamtlebensanschauung auch in philosophischer Prosadarstellung zum Ausdruck gebracht hat: in der zweiten Hälfte der achtziger Jahre. Nachdem wir uns von den Anschauungen dieser Zeit ein Bild gemacht, werden wir rückwärts gehen und zeigen, aus welchen früheren Gedanken sie erwachsen sind.

Vier Zeugnisse kommen hier in Frage: Ein unanfechtbares Originaldokument: die beiden Briefe vom 5. und 8. Oktober des Jahres 1787 in der italienischen Reise. Wir nennen sie A. Zweitens die eben daselbst mitgeteilten Gedanken des Philipp Moritz über die Nachahmung des Schönen, die aus Besprechungen mit Goethe hervorgegangen sind: B. Drittens der Aufsatz, der im Goethejahrbuch 1891 zu Anfang mitgeteilt ist, den Goethe Frau von Stein in die Feder diktierte: C. Und Viertens der zwar von Tobler verfaßte, von Goethe aber inspirierte Aufsatz „über die Natur“ aus dem Tiefurter Journal: D.

Ein pantheistisches Glaubensbekenntnis wird in allen vier Dokumenten abgelegt. Alle vier bekennen die absolute Einheit der Natur, die in ihrer Unendlichkeit alle Einzeldinge in sich begreift. Aber jedes Einzelding partizipiert an dieser Unendlichkeit, d. h. birgt, wenn auch nur im Keime, eine unendliche Zahl von Anknüpfungspunkten an dieses unendliche Ganze in sich und ist mit demselben auf diese Weise zu völliger Einheit verknüpft. In allen vier Dokumenten liegt das eigentliche Problem in dem Satze: „Alles was ist, ist durch sich selbst.“ *)

*) Bei der eminenten Wichtigkeit, die das von Suphan, Goethejahrbuch, XII. Bd. 1891 p. 4 ff., veröffentlichte Diktat für unsere Fragen beansprucht, sei an dieser Stelle beiläufig darauf hingewiesen, daß die Datierung desselben 1784—1786, die auch Dilthey festhält, mir unhaltbar erscheint. Der Aufsatz muß eine Frucht der italienischen Reise sein: 1. Er ist gar nicht spinozistisch; das weist schon Dilthey nach, cfr.: „Zum 22. Januar 1894 dem hochverehrten Meister Eduard Zeller“ (Berlin, Georg Reimer 1894), p. 23: „Goethe war niemals Spinozist, auch nicht ein Spinozist von Leibniz'scher Observanz; gerade die Differenz von Spinoza wird durch diese Aufzeichnungen auf das hellste erleuchtet.“ Weshalb müssen sie dann aber in die Zeit der Spinozastudien fallen?

2. Der Brief in der Ital. R. 5 u. 8 Okt. 87 enthält alle Bestandteile unseres Aufsatzes: den Hinweis auf das Allgemeine, auf Gott-Natur; die Bekämpfung der „unsinnigen Worte“: „Alles, was Leben hat, lebt durch etwas außer sich;“ die spöttische Abfertigung dünkelhafter

Dieses pantheistische Glaubensbekenntnis ist, wie schon Wilhelm Dilthey nachgewiesen hat, ein keineswegs spinozistisches, und Goethe selbst gesteht in der italienischen Reise ein, daß er sich in Spinozas „abstruse Allgemeinheiten" nur ängstlich geflüchtet habe, weil durch jedes andere lateinische Buch in ihm die leidenschaftliche Sehnsucht nach Italien geweckt worden sei. Es ist rein Goethescher Pantheismus, was in diesen vier Dokumenten vorliegt, und weder Spinoza noch Shaftesbury haben zu der Gestaltung dieser Anschauungen auch nur annähernd so viel beigetragen, als was aus unmittelbaren Lebenserfahrungen und angeborener Art, die Dinge und die Welt zu schauen, sich in diese Sätze verdichtete. Mit Ausnahme von D liegt nirgends der Versuch einer wirklichen Systematisierung vor.

2.

A, B und C haben gemeinsam, daß hier eine Künstlernatur die letzten Prinzipien aufdeckte, auf denen ihre sittlichen wie ästhetischen Anschauungen beruhten und, was für Goethe noch wichtiger war, durch welche die Art ihres künstlerischen Schaffens, wie die Ziele desselben, erst verständlich wurden.

Menschen, die den Kreis ihrer Beobachtungen zu früh geschlossen haben. Das Alles in einer Form, die nur die Annahme zuläßt, der Aufsatz sei nach diesem Briefe geschrieben, nicht umgekehrt.

3. In unserem Aufsatz wird das Schöne und das Wahre auf denselben Grund zurückgeführt und damit ein Prinzipium gefunden, Kunst und Natur von demselben Gesichtspunkte zu sehen. In dem Brief vom 3. Oktober 1787 an Knebel schreibt Goethe aus Frascati (Weimarer Ausgabe IV 8, p. 268): „Glücklicherweise habe ich auch eine Kombination der Kunst mit meiner Vorstellungsart der Natur gefunden, und so werden mir beide doppelt lieb." Diese Kombination hatte er noch nicht zu Anfang der italien. Reise, vergl. ibid p. 97 den Brief an die Herzogin Luise.

Meine Vermutung geht dahin, daß aus den Besprechungen mit Philipp Moritz auch unser Aufsatz erwachsen ist, der das ganz Eigentümliche gerade Goethe'scher Weltanschauung darin zeigt, daß er den Nachdruck auf das greifbare, sinnlich wahrnehmbare Einzelne legt und dieses für einen Repräsentanten der Unendlichkeit nimmt, wie ihm „jeder Augenblick ein Repräsentant der Ewigkeit" ist. Spinoza bewegt sich von dem Absoluten, Unendlichen deduktiv zu dem Einzelnen. Gerade die Stellen über die Einzelexistenzen sind aber das Dunkelste der ganzen Ethik. Goethe geht induktiv von dem Einzelnen zum Unendlichen, vergl. den Brief an Jacobi vom 5. Mai 1786.

Vergegenwärtigen wir uns diese Prinzipien noch einmal. 1. „Alles was ist, hat den Grund seines Seins nur in sich.“ C weist nach: „Nur dem echten Kunstwerk kommt auch Sein zu,“ dasselbe hat also seinen Grund nur in sich, „es ist nur um seiner selbst willen da.“ 2. „Jede Einzelexistenz partizipiert am Unendlichen und stellt in sich ein Unendliches dar.“ Ebenso das Kunstwerk. Bekannt ist Goethes Wort: „Jedes echte Kunstwerk ist wie ein Werk der Natur unendlich, denn in dem schaffenden Genie, das es hervorbrachte, ist die Natur selbst wirksam.“ 3. „Jedes Sein ist nur um seiner selbst willen da,“ also auch jede Bethätigung dieses Seins nur um seiner selbst willen, nur aus dem Zwange seiner inneren Natur; daher A: „Fahret fort, ich bitte Euch, aber fahret fort, weil Ihr müßt, beleuchtet alles mit Eurem Lichte“, und ibid.: „Fahre fort, lieber Bruder, zu sinnen, zu dichten, ohne dich um andere zu kümmern. Man muß schreiben, wie man lebt, erst um sein selbst willen, und dann existiert man auch für verwandte Wesen.“ Ihm entspricht in B: „Das bildende Genie ist daher im großen Plane der Natur zuerst um sein selbst, dann erst um unsertwillen da, das von ihm hervorgebrachte Schöne hat seinen höchsten Zweck in seiner Entstehung, in seinem Werden schon erreicht und zielt nicht auf einen Genuß ab, den es anderen bereitet.“ A, B und C haben ferner gemeinsam: Je geringer organisiert ein Wesen, z. B. ein Mensch, ist, um so geringer sind seine Berührungspunkte mit der Allnatur, um so weniger ergreift es und umgekehrt.

Von diesen Sätzen hängt nun jeder so eng mit jedem anderen zusammen und resultiert so unmittelbar aus einer Gesamtanschauung des Lebens und der Welt, daß, wo wir in früheren Schriften Goethes auf einen von diesen Sätzen stoßen, wir schon die Gesamtanschauung als vorhanden annehmen können. Indem wir versuchen, sie so weit als möglich rückwärts zu verfolgen, deckt es sich von selbst auf, wie diese Anschauung ein keineswegs zufällig gewähltes System war, sondern der innersten Natur Goethes entsprach und sich aus ihr entwickeln mußte. Nur daß man nie vergessen darf, daß sich hier ein Künstler und nicht ein Moralist äußert, wohl aber beherzige, daß das, was ein echter Künstler schafft, so gut wie das Leben selbst, Anlaß zu sittlichen Betrachtungen werden darf, ja muß.

Wir übergehen die ersten zehn Jahre in Weimar und beginnen unsere Untersuchung rückwärts mit dem Jahre 1775. Es ist erstaunlich, mit welcher Kraft nach einer Unterbrechung von zehn Jahren Goethe in Italien als Künstler da wieder ansetzt, wo er 1775 ab-

gebrochen hatte. In der dritten Station der „Wallfahrt zu Erwins Grabe“ ruft er Juli 1775 aus: „Mit jedem Tritte überzeugt man sich mehr, daß Schöpfungskraft im Künstler sei aufschwellendes Gefühl der Verhältnisse, Maße und des Gehörigen, und daß nur durch diese ein selbständig Werk wie andere Geschöpfe durch ihre individuelle Keimkraft hervorgetrieben werde.“ Was sagt das letztere anderes, als: „Alles was lebt, lebt durch sich selbst“? Erscheint nicht der ganze Aufsatz „Nach Falkonet und über Falkonet“ wie eine Arbeit, die den gemeinsamen Untersuchungen von Philipp Moritz und Goethe zu Grunde gelegen habe? Man höre nur den einen Satz: „Wem hat nicht in Gegenwart seines Mädchens die ganze Welt golden geschienen? Wer fühlte nicht in ihren Armen Himmel und Erde in vollkommenster Harmonie zusammen fließen? Davon fühlt nun der Künstler nicht allein die Wirkungen, er dringt bis in die Ursachen hinein, die sie hervorbringen, die Welt liegt vor ihm, möcht' ich sagen, wie vor ihrem Schöpfer, der in dem Augenblick, da er sich des Geschaffenen freut, auch all die Harmonien genießt, durch die er sie hervorbrachte und in denen sie besteht; und das ist es, was immer durch die Seele des Künstlers webt, was in ihm nach und nach sich zum verstandensten Ausdrucke drängt, ohne durch die Erkenntniskraft durchgegangen zu sein.“ (Auf diesen letzten Satz legen die Ausführungen von Philipp Moritz wiederholt Nachdruck und Wert.) „Der Künstler mag die Werkstätte eines Schusters betreten oder einen Stall, er mag das Gesicht seiner Geliebten, seine Stiefel oder die Antike ansehen, überall sieht er die heiligen Schwingungen und leise Töne, womit die Natur alle Gegenstände verbindet.“

Das künstlerische Organ ist das feinste Organ, womit der Mensch die Welt um sich ergreift; nur in der Liebe zu dieser Welt wurzelt es: „Was der Künstler nicht geliebt hat, nicht liebt, soll er nicht schildern, kann er nicht schildern. Ihr findet Rubensens Weiber zu fleischig! Ich sage Euch, es waren seine Weiber, und hätt' er Himmel und Hölle, Luft, Erde und Meer mit Idealen bevölkert, so wäre er ein schlechter Ehemann gewesen, und es wäre nie kräftiges Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein geworden.“ Im Künstler am meisten ist die Unendlichkeit der Natur lebendig, „wie den Vogel in der Luft treibt den echten Dichter die Natur zum Singen“:

„O, daß die innere Schöpfungskraft
Durch meinen Sinn erschölle,

Daß eine Bildung voller Saft
Aus meinen Fingern quölle!
Ich zittere nur, ich stottere nur,
Ich kann es doch nicht lassen,
Ich fühl, ich kenne dich, Natur,
Und so muß ich dich fassen.
Wenn ich bedenk, wie manches Jahr
Sich schon mein Sinn erschließet,
Wie er, wo dürre Heide war,
Jetzt Freudenquell genießet,
Da ahnd' ich ganz, Natur, nach dir,
Dich frei und lieb zu fühlen;
Ein lust'ger Springbrunn wirst du mir
Aus tausend Röhren spielen;
Wirst alle deine Kräfte mir
In meinem Sinn erheitern
Und dieses enge Dasein hier
Zur Ewigkeit erweitern."

Wir wollen noch an „Ganymed" und „Kenner und Künstler" erinnern und an die Verse der ersten Fassung des eben citierten Reimbriefes an Merk:

„Sieh, so ist Natur ein Buch lebendig,
Unverstanden, doch nicht unverständlich.
Wie muß dirs werden, wenn du fühlest,
Daß du alles in dir selbst erzielest:
Nicht in Rom, in Magna Graecia,
Dir im Herzen ist die Wonne da.
Wer mit seiner Mutter, der Natur, sich hält,
Find't im Stengelglas wohl eine Welt."

Nur für sich selbst zunächst schafft der Künstler: „Denn um den Künstler allein ist's zu thun, daß der keine Seligkeit des Lebens fühlt als in seiner Kunst, daß, in sein Instrument versunken, er mit allen seinen Empfindungen und Kräften da lebt; am gaffenden Publikum, ob das, wenn's ausgegafft hat, sich Rechenschaft geben kann, warum's gaffte, oder nicht, was liegt an dem?" Und in dem prachtvollen Brief vom 13. Februar 1775 an Auguste Stollberg: „Aber nun giebt's noch einen, den im grauen Biberfrack" . . . „der immer in sich lebend, strebend und arbeitend, bald die unschuldigen Gefühle der Jugend in kleinen Gedichten, das kräfftige Gewürze des Lebens in mancherley Dramas, die Gestalten seiner Freunde und seiner Gegenden und seines geliebten Hausraths mit Kreide auf

grauem Papier, nach seiner Weise auszudrücken sucht, *weder rechts noch links fragt, was von dem gehalten werde, was er machte*, weil er arbeitend immer gleich eine Stufe höher steigt, weil er nach keinem Ideale springen, sondern seine Gefühle sich zu Fähigkeiten, kämpfend und spielend, entwickeln lassen will." Am 21. August 1774 schreibt er an Jakobi: „Sieh, Lieber, was doch alles Schreibens Anfang und Ende ist, *die Reproduktion der Welt um mich* durch *die innere Welt*, die alles packt, verbindet, neuschafft, knetet und in eigner Form, Manier wieder hinstellt, das bleibt ewig Geheimniß, Gott sey Dank! Das ich auch nicht offenbaren will den Gaffern und Schwätzern." Und am 21. September 1772: „Der große Geist unterscheidet sich hauptsächlich vom kleinen darin, daß sein Werk *selbstständig* ist, daß *es ohne Rücksicht auf das, was andere gethan haben*, mit seiner Bestimmung von Ewigkeit her zu coexistiren scheint."

Schon auf diesem künstlerischen Gebiete läßt er mit erstaunlicher Freiheit die verschiedensten Individuen neben einander gelten: „Rembrandt, Raffael, Rubens kommen mir in ihren geistlichen Geschichten wie wahre Heilige vor, ich setze da drei Meister zusammen, die man fast immer durch Berge und Meere zu trennen pflegt;" aber sie stehen ihm deshalb auf gleicher Stufe, weil jeder, *nur für sich selbst schaffend*, mit seiner inneren Welt die äußere ergriffen hat, so gut wie Shakespeare. „Und ich rufe Natur, Natur! Nichts so Natur wie Shakespeares Menschen! Seine Stücke drehen sich alle um den geheimen Punkt, den noch kein Philosoph gesehen und bestimmt hat, in dem das Eigentümliche unseres Ichs, die prätendierte Freiheit unseres Wollens mit dem notwendigen Gang des Ganzen zusammenstößt." Mit diesen Worten berührte am Shakespearetag im Jahre 1771 Goethe dasselbe Problem, das er aufs neue im Diktat an Frau von Stein aufdeckte: daß nämlich jedes Einzelwesen nur *durch* sich und *für* sich lebt und doch dem großen Ganzen sich einfügen soll; Goethe knüpft an Shakespeares Stücke also auch *sittliche* Betrachtungen an.

3.

In dem mit C bezeichneten Diktate steht der Satz: „Ein lebendig existierendes Ding kann durch nichts gemessen werden, was außer ihm ist, sondern wenn es je geschehen sollte, müßte es den Maßstab dazu selbst hergeben. Dieser aber ist höchst geistig und kann durch die Sinne nicht gefunden werden. In jedem lebendigen Wesen sind das, was wir Teile nennen, dergestalt unzertrennlich vom Ganzen,

daß sie nur in und mit demselben begriffen werden können, und es können weder die Teile zum Maß des Ganzen, noch das Ganze zum Maß der Teile angewendet werden; und so nimmt, wie wir oben gesagt haben, ein eingeschränktes lebendiges Wesen teil an der Unendlichkeit, oder vielmehr, es hat etwas Unendliches in sich, wenn wir nicht lieber sagen wollen, daß wir den Begriff der Existenz und der Vollkommenheit des eingeschränktesten lebendigen Wesens nicht ganz fassen können und es also ebenso wie das ungeheure Ganze, in dem alle Existenzen begriffen sind, für unendlich erklären müssen."

Auch diese Sätze haben ebensogut ihre sittliche wie ihre ästhetische Anwendbarkeit und lassen sich gleichfalls auf Anschauungen zurückführen, denen Goethe schon in den Jugendjahren Ausdruck gegeben hatte:

Der Spott des Mephistopheles schon im Urfaust Vers 367:

„Wer will was lebig's erkennen und beschreiben
Muß erst den Geist herauser treiben,
Dann hat er die Teil in seiner Hand,
Fehlt leider nur das geistlich Band.
Encheiresin naturae nennt's die Chimie!
Bohrt sich selbst einen Esel und weiß nicht wie."

Bereits der Leipziger Student hatte über Hirschfeld, „den Anatomiker der Natur", gespottet, siehe den Brief an Friederike Oeser den 8. April 1769; und an Merk sind die Worte gerichtet:

„Ehr' jede krüppliche Kartoffel,
Erkenne jedes Dings Gestalt
Sein Leid und Freud', Ruh' und Gewalt
Und fühle wie die ganze Welt
Der große Himmel zusammenhält."

Immer wieder klingen die Gedanken an, daß das geringfügigste Wesen, „die krüppliche Kartoffel" selbst, an der Unendlichkeit partizipiere, daß es keine Teile habe, daß es nicht gemessen werden könne. Schon im Jahre 1767 spottet er in einem französischen Briefe über einen gewissen Reinhard, der, den männlichen Körper für schön erklärend, die Schönheit des weiblichen leugnet, weil sie von diesem Schönheitsideale sich entferne. Es ist der erste Keim zu dem Gedanken, daß man nicht fremde Proportionen oder Maßstäbe auf irgend ein lebendes Wesen übertragen könne.

Ein Künstler, dem diese Anschauungen völlig geläufig geworden sind, der nach ihnen die Natur betrachten gelernt hat, muß den bedeutendsten Vorteil aus ihnen ziehen. Goethe befähigten sie zu dem erquicklichen Optimismus, mit welchem er die Welt anschaute, zu der freudigen Bejahung des Lebens, wodurch er allein schon eine unübersehbare sittliche Wirkung für seine und alle Zeiten hervorgebracht hat. Aber diese Anschauungen involvieren auch Goethes sittliche Ansicht vom Leben. Alle jene Sätze lassen sich leicht auch moralisch ausdeuten. Sie heißen dann: der sittliche Gesamtwert eines Menschen läßt sich nicht durch einen äußeren Maßstab, durch einen konventionellen Moralbegriff ausmessen, und ebensowenig kann eine einzelne sittliche That desselben einen Maßstab für seine Beurteilung bieten.

Aber der Künstler verhält sich völlig anders zu seinem Gegenstand, wie der Moralist. Angenommen, es sei dem Dichter des Hamlet gelungen, in seinem Helden ein getreues Abbild eines wirklich lebenden Menschen zu geben, ein Maler hätte uns die Gestalt Bismarcks mit vollendetster Wahrheit vor die Augen geführt, so ist es doch klar, daß wir an diesen künstlerischen Schöpfungen dieselben sittlichen Probleme ungelöst wiederfänden, die wir im Leben des wirklichen Menschen gefunden hätten, und so klar Shakespeare seine Gestalt als Künstler sicher vor Augen sah, so unlösbar könnten selbst ihm die sittlichen Probleme erschienen sein, die an diese Gestalt anknüpfen. Alle tieferen Einblicke in das Leben decken nur tiefere Probleme desselben auf.

4.

„Jedes lebende Wesen lebt nur durch sich selbst“, dem entspricht sittlich ganz der Satz in A: „Man muß schreiben, wie man lebt, erst um sein selbst willen, und dann lebt man auch für verwandte Wesen.“ Auf sittlichem Gebiete aber berührt dieser Satz ein viel tieferes Problem, das der Freiheit. Eine Determination derselben würde nach ihm gar nicht zulässig mehr sein, wenn nicht der Satz seine Ergänzung fände in dem anderen: „aber es partizipiert an dem Unendlichen“. Überdies ist jedes lebende Wesen nicht nur da, sondern es ist, genötigt durch ein anderes, in einer bestimmten Form da; und ist das lebende Wesen ein Mensch, so sind alle seine selbständig sittlichen Handlungen mit Naturnotwendigkeit konform seinem so und nicht anders bestimmten Dasein. Es ist daher gar nicht befremdlich, daß Goethe die Freiheit für ein sittliches Problem ansieht und zwar für ein unlösbares. Schon die Fassung des Gedankens in Wahrheit und Dichtung, Buch 11, läßt das erkennen: „Das Wort

‚Freiheit‘ klingt so schön, daß man es nicht entbehren könnte, und wenn es einen Irrtum bezeichnete.“ Und noch deutlicher läßt das, was unmittelbar vorausgeht, das Problem ungelöst bestehen: „Wir gestanden freilich, daß wir uns den Notwendigkeiten der Tage und Nächte, der Jahreszeiten, der klimatischen Einflüsse, der physischen und animalischen Zustände nicht wohl entziehen könnten; doch fühlten wir etwas in uns, das als vollkommene Willkür erschien, und wieder etwas, das sich mit dieser Willkür ins Gleichgewicht zu setzen suchte“. So spricht er im 13. Buche von Wahrheit und Dichtung von der „unaufhaltsamen Wiederkehr unserer Fehler“, wonach die Annahme einer Freiheit so gut wie ausgeschlossen erscheint, und am Ende des ersten Aktes des Prometheus wird der Nachdruck auf die Illusion desselben gelegt: „Leben, frei sich fühlen, leben!“ Aber schon im Jahre 1773 spricht Goethe vollkommen deutlich seine Meinung über diese rätselhafte Frage aus in einer Recension von Joch's Buch: „Über Belohnung und Strafen nach türkischen Gesetzen“: „Freiheit ist ein relativer, eigentlich gar ein negativer Begriff, muß es auch sein, denn ohne Bestimmung, folglich ohne Zwang, ist nichts möglich, nichts gedenkbar. Freiheit drückt Abwesenheit von einer gewissen Bestimmung aus. Nun, von was für einer? Von einer wesentlichen, inneren? Unmöglich!“ Die Worte, die vorhergehen, sind noch charakteristischer für Goethes Anschauung: „Ein thätiges Wesen ist alsdann weder frei noch gezwungen, wenn alle Handlungen, die es thut, auf seinen eigenen Selbstgenuß hinauslaufen; gezwungen aber ist's, wenn sie zum Genuß, den ein andres Wesen hat, abzwecken“. Auch der Student in Leipzig berührt das Problem schon in einem Briefe des Jahres 1766 an seine Schwester: „Tout homme parvenu a l'etat de reflechir, de voir le bien et le mal, peut parce qu'il est un être volontaire, rejetter l'un et embrasser l'autre“. Wer das für ganz selbstverständlich hält, für den ist es überflüssig, es zu schreiben.

In seinen Dichtungen begegnet uns das Problem zunächst im „Werther“: „Daß ihr Menschen, um von einer Sache zu reden, gleich sprechen müßt, ‚das ist thöricht, das ist klug, das ist gut, das ist bös‘. Und was will das alles heißen? Habt ihr deswegen die inneren Verhältnisse einer Handlung erforscht, wißt ihr mit Bestimmtheit die Ursachen zu entwickeln, warum sie geschah, warum sie geschehen mußte?“

Häufig spielen künstlerische Anschauungen in diese moralischen herüber, so wenn Werther, auf denselben Grund gestützt, sowohl die

konventionelle Moral wie ästhetischen Regelkram ablehnt: „Die Natur ist unendlich reich, sie allein bildet den großen Künstler; man kann zum Vorteil der Regeln viel sagen, ungefähr was man zum Lobe der bürgerlichen Gesellschaft sagen kann: ein Mensch, der sich nach ihnen bildet, wird nie etwas Abgeschmacktes und Schlechtes hervorbringen, wie einer, der sich durch Gesetze und Wohlstand modeln läßt, nie ein unerträglicher Nachbar, nie ein merkwürdiger Bösewicht werden kann". Regeln der Kunst wie der Moral vergewaltigen die Natur, vor der begreiflicherweise der Künstler einen größeren Respekt hat, als der Moralist. Aber der Uneingeschränktheit eines natürlichen Impulses sich hinzugeben, erscheint ebenso bedenklich, als konventionelle Fesseln demselben anzulegen, und Crugantino bekennt: „Eure bürgerliche Gesellschaft ist mir unerträglich: will ich arbeiten, muß ich Knecht sein; will ich mich lustig machen, muß ich Knecht sein; muß nicht einer, der halbweg was wert ist, lieber in die weite Welt gehen? Ich höre nicht gern anderer Leute Meinung, verzeiht, daß ich euch die meinige sage, dafür will ich euch auch zugeben, daß wer sich einmal ins Vagieren einläßt, dann kein Ziel mehr hat und keine Grenzen, denn unser Herz, ach! das ist unendlich, solang ihm Kräfte zureichen." Zweifellos lehnt also der junge Goethe ein allgemein verbindliches Sittengesetz, das ja doch den Begriff der Freiheit zur Voraussetzung hat, ab. Sogar ein allgemeines bürgerliches Gesetzbuch bekämpfen seine Straßburger Doktorthesen, die sich — bezeichnend genug — doch für Beibehaltung der Todesstrafe aussprechen. Damit aber tauchen zwei neue Probleme auf. Was ist Pflicht und was ist Schuld? Wie kommt der Mensch zu einem „Pflichtgefühl", das einen so starken Impuls auf ihn ausübt? wie ist es möglich, daß ein „Schuldgefühl" ihn so niederzudrücken vermag? Kurzer Hand dekretiert Goethe in der Anfangsstrophe des ewigen Juden: „Denn es ist Drang und so ist's Pflicht". Im Liede des Harfners aber ist die Schuld ebenso zweifelhaft, als das peinvolle Schuldgefühl zweifellos, und so ruft in der älteren Fassung der Stella Fernando aus: „Herz! unser Herz! O, wenn's in dir liegt, so zu fühlen, so zu handeln, warum hast du nicht auch Kraft, dir das Geschehene zu verzeihen"! Und Goethe selbst schreibt im Oktober 1775 in seinem Reisetagebuche: „Bin ich denn nur in der Welt, mich in ewiger unschuldiger Schuld zu winden"! Auch Werther klagt: „Daß an mir alle Schuld liegt — nicht Schuld — genug, daß in mir die Quelle alles Elends verborgen ist". So erscheint bei Goethe der

Schwache determiniert und gebunden, weil er nicht kann, der Starke, weil er muß. Der Kranke, in dem von Werther fingierten Beispiel, kann seinem Leiden durch einen Dolchstoß kein Ende machen, weil das Leiden ihm die Kraft geraubt hat, zu können; und der Knecht, der die Geliebte samt seinem Nebenbuhler erschlägt, kann nicht anders, weil er unter dem Zwange seiner starken Natur steht.

Dabei ist es von Interesse, zu erfahren, daß Goethe in Wahrheit und Dichtung die Ausbildung dieser sittlichen Anschauung in viel frühere Zeiten, sicher vor seine Berührung mit Herder verlegt. Am Schlusse des 8. Buches daselbst berichtet er: „Ich mochte mir wohl eine Gottheit vorstellen, die sich von Ewigkeit her selbst produziert; da sich aber Produktion nicht ohne Mannigfaltigkeit denken läßt, so mußte sie sich notwendig sogleich als ein Zweites erscheinen, welches wir unter dem Namen des Sohnes anerkennen; diese beiden mußten nun den Akt des Hervorbringens fortsetzen und erschienen sich selbst wieder im Dritten, welches nun ebenso bestehend, lebendig und ewig als das Ganze war. Hiermit war jedoch der Kreis der Gottheit geschlossen, und es wäre ihnen selbst nicht möglich gewesen, abermals ein ihnen völlig Gleiches hervorzubringen. Da jedoch der Produktionstrieb immer fort ging, so erschufen sie ein Viertes, das aber schon in sich einen Widerspruch hegte, indem es, wie sie, unbedingt und doch zugleich in ihnen enthalten und durch sie begrenzt sein sollte. Dieses war nun Lucifer", ... der in derselben Weise weiter wirkend, Schöpfung auf Schöpfung entstehen läßt, bis nach dem Abfall von der Gottheit der Mensch hervorgebracht wird, „der in allem der Gottheit ähnlich, ja gleich sein soll, sich aber freilich dadurch abermals in dem Falle Lucifers befindet, zugleich unbedingt und beschränkt zu sein." Daß Goethe hier die Periode berührt, in der die Keime des Faust sich zu entfalten beginnen, den der junge Straßburger Student so sorgfältig vor Herder verbarg, ist klar; wir brauchen nur den Schlußsatz anzusehen: „Genug, wenn nur anerkannt wird, daß wir uns in einem Zustande befinden, der, wenn er uns auch niederzuziehen und zu drücken scheint, dennoch Gelegenheit giebt, ja zur Pflicht macht, uns zu erheben und die Absichten der Gottheit dadurch zu erfüllen, daß wir, indem wir von Einer Seite uns zu verselbsten genötigt sind, von der andern in regelmäßigen Pulsen uns zu entselbstigen nicht versäumen." Man wird es wohl aufgeben müssen, bei den hier in Zusammenhang gebrachten Anschauungen eine Abhängigkeit von Herder

noch weiter anzunehmen, eine Frage, bei der wir es bedauern, daß sich nicht genügend sicher feststellen läßt, ob „der vergötterte Waldteufel Satyros“ gegen Herder gerichtet war. Fr. Braß.

(Schluß folgt.)



Neue Bücher.

Zwischen den Zeilen. Dies und das für besinnliche Leute von Arthur Bonus. 2. Auflage. Heilbronn, E. Salzer. X und 160 S. 8°. Geh. 2.—, geb. 3.—.

„Nur was er zwischen den Zeilen liest, wird inneres Eigentum des Lesers ... Und was heißt im Grunde Religion haben? Heißt es nicht im Leben den ewigen Inhalt zwischen den Zeilen lesen?“ Das ist recht gut und schön gesagt. Aber das bescheidene, sinnige Büchlein beweist auch, daß es eine unsichere Sache ist, zwischen den Zeilen zu lesen: wer unterscheidet so leicht, was er heraus- und was er hineinliest? Und welches ist eigentlich das Buch, zwischen dessen Zeilen der Verfasser liest und lesen lehrt? Ist's immer, wie er verspricht, das Leben? ists nicht des öfteren vielmehr das Neue Testament? Doch hat es für den Christen, an den sich Bonus durchweg wendet, auch einen großen Wert, zwischen den Zeilen des Neuen Testaments lesen zu lernen. Daß einem bisweilen Zweifel an der Lesekunst des Verfassers kommen, kann dabei nur ersprießlich wirken, ob sich's nun um das Leben oder die Bibel handle. S.

Feldbriefe von Georg Heinrich Rindfleisch. 1870—71. Herausgegeben von Eduard Ornold. 4. Auflage. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. 1895. Geb. Mk 4.60. 236 S.

Ein anziehendes Buch. Und doch enthält es keine abenteuerlichen Erlebnisse, wie sie jetzt, nach 25 Jahren, vielfach als „Erinnerungen“ angepriesen werden, sondern einfache Briefe, die ein allerdings feingebildeter, patriotisch und sittlich denkender Landwehroffizier vom Felde aus an seine Frau gerichtet hat. Der Wert des Buches besteht vor allem darin, daß uns hier plastisch vor Augen gestellt wird, wie es im Kriege zugeht. Namentlich tritt deutlich hervor, daß ein solcher Krieg vom Einzelnen noch mehr moralische als physische Kraft fordert und daß die Zahl der Helden und die der Inhaber des Eisernen Kreuzes sich nicht ganz deckt. Wer sich für das Thema „Krieg“ interessiert, sollte an dem Buch nicht vorbeigehen. Aber wir empfehlen es namentlich allen denen, die, dem lärmenden Patriotismus der sogen. Erinnerungsfeiern abgeneigt, ihre Vaterlandsliebe tiefer gründen wollen. W.

Druckfehler.

In dem Aufsatz des vorigen Heftes „Friedrich Nietzsche als Künstler“ ist zu lesen: S. 219 Z. 3 „seinen Geist“ statt seinen feinen Geist. — S. 221 Z. 5 „feines Stiles“ statt „dieses Stiles.“ — S. 223 Z. 14 u. 15 ist das Anführungszeichen hinter „eigen“ zu setzen statt hinter „nicht.“

Für die Redaktion verantwortlich der Verleger, an den man die für die Wahrheit bestimmten Aufsätze und Briefe persönlich richten wolle (E. Hauff, Firma: Fr. Frommanns Verlag in Stuttgart).



Hofbuchdruckerei Carl Liebich, Stuttgart.

Nr. 57.
Fünfter Band Nr. 9.

Die Wahrheit.

Halbmonatschrift zur Vertiefung in die Fragen und Aufgaben des Menschenlebens.

Herausgegeben
von
Christoph Schrempf.

Inhalt:

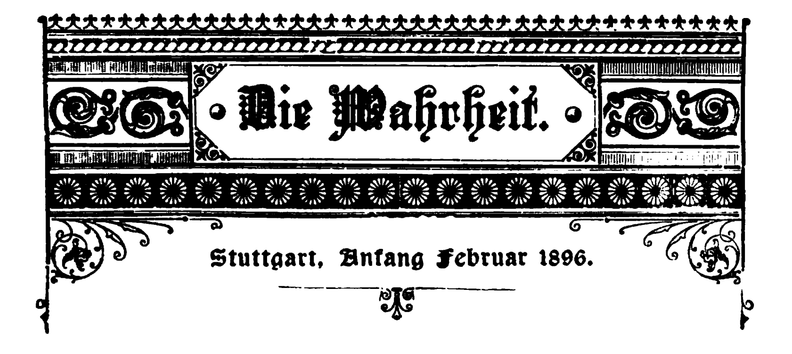
Erscheint halbmonatlich.

Preis vierteljährlich Mk. 1.80, das einzelne Heft 40 Pf.



Stuttgart.
Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff).
1896.

Ausgegeben Anfang Februar 1896.



Ein Jubiläum.

Am 19. Januar wird die „freie evangelisch-katholische Gemeinde" zu Königsberg den fünfzigsten Jahrestag ihres Bestehens feiern. Das große Publikum wird davon kaum Notiz nehmen; es wird auch das wertvolle Gedenkblatt nicht beachten, worauf sie, sich zur Bekräftigung, anderen zur Bezeugung ihres inneren Lebens, die Geschichte ihrer ersten fünfzig Jahre schlicht, bescheiden und doch nicht ohne Selbstgefühl dargestellt hat.*) Denn worum handelt sich's da?

*) Geschichte der freien evangelisch-katholischen Gemeinde zu Königsberg i. Pr. Zum Gedenktag ihres fünfzigjährigen Bestehens herausgegeben vom Vorstand. Königsberg, Hartung'sche Verlagsdruckerei. 140 S. 1 Mk. Ich benütze die Gelegenheit, zugleich auf zwei Schriftchen hinzuweisen, die für den gegenwärtigen Stand der freien Gemeinden von Interesse sind. Karl Scholl (Nürnberg) hat die von ihm am 8. Juli 1895 gehaltene Festrede bei Eröffnung der 16. Bundesversammlung zur Erinnerung ihrer Gründung vor 50 Jahren unter dem Titel herausgegeben: „Das Staatsgefährliche der freien religiösen Gemeinden" (Bamberg, Handelsdruckerei). Und ungefähr zur gleichen Zeit hat J. G. Findel Protest erhoben gegen eine „verhängnisvolle Wandlung" in der deutsch-katholischen Gemeinde Leipzigs: „Der Deutsch-Katholizismus in Sachsen. Ein Menetekel für das deutsche Bürgertum von J. G. Findel" (Leipzig, Druck und Verlag von J. G. Findel, 1895; 60 Pf.) — Als Organ der „Königsberger Richtung" kann bezeichnet werden die Halbmonatschrift; „Ostdeutsche Reform, Blätter zur Förderung der Humanität," herausgegeben von P. Schultzky (Zeitungspreisliste Nr. 5344: vierteljährlich 1 Mk.). Als „Organ für die Gesamtinteressen der freien Gemeinden" bezeichnet sich das von G. Tschirn herausgegebene „freireligiöse Familienblatt" (Zeitungspreisliste Nr. 2432, 50 Pf. pro Quartal).

Nur um das fortgesetzte Bemühen von ein paar hundert Leuten, eine religiöse Idee, die die Zeit und ihr Gewissen ihnen aufdrängte, die Idee einer freien religiösen Gemeinschaft zu verwirklichen. Und das ist für das große Publikum zu wenig. Dagegen möchte ich an diesem Jubiläum nicht schweigend vorübergehen. Allerdings gedenke ich dasselbe nicht in beliebter Weise als Anlaß zu benutzen, um den Richterstuhl zu besteigen und die historische Bedeutung dieser Gemeindebildung und der ganzen freireligiösen Bewegung festzustellen, ihre Vorzüge und Mängel abzuwägen und namentlich zu untersuchen, warum sie die Gunst des großen Publikums nie recht gewonnen und mehr und mehr wieder verloren hat. Hätte ich je dazu Lust gehabt, so wäre sie mir gewiß durch den genaueren Einblick in Leben und Leiden der Königsberger Gemeinde wieder vergangen. Denn jede Seite ihrer Geschichte rief mir zu: »tua res agitur«. Die nun fünfzigjährige Arbeit der Königsberger Gemeinde ist der ernste Versuch, eine wichtige religiöse Aufgabe zu lösen, die uns allen auch obliegen würde, wenn wir nur den Mut besäßen, sie einmal kräftig anzufassen. Das Urteil in irgend welchen praktischen Angelegenheiten steht aber immer dem Thätigen zu, nicht dem Müßigen; und wenn jener sogar ohne Erfolg sich abmühte, so braucht er sich dennoch nicht von den anderen aburteilen zu lassen, die - doch wohl ebenfalls ohne Erfolg! — bis dahin die Hände noch gar nicht gerührt haben.

So fühle ich mich also zum Urteilen hier gar nicht aufgefordert. Vielmehr möchte ich an dem Versuche der Königsberger Gemeinde, eine wirklich freie religiöse Gemeinschaft zu organisieren, nur einige Betrachtungen über die auch uns obliegende Arbeit der religiösen Reform anknüpfen. Dabei muß ich natürlich hervorheben, inwiefern ich ihrem Thun gerade die Aufforderung entnehme, eigene Versuche etwa anders anzulegen. Doch gedenke ich, auch wenn ich Bedenken äußere, nie der Achtung zu vergessen, die der Reflexionsmensch, der ich vorwiegend bin, vor den Männern der That haben soll.

1.

Den Anstoß zu der Gründung der Königsberger freien Gemeinde gab die Maßregelung des Divisionspredigers Dr. Julius Rupp. Er hatte in einer Rede über den christlichen Staat - höchst unzeitgemäß — es für bedenklicher als Verfolgung erklärt, wenn man der Religion mit Staatsmitteln nachhelfen wolle; sodann hatte er in einer Predigt den berühmten Eingang des „Athanasianischen" Glaubensbekenntnisses als unchristlich bezeichnet: „Wer da will selig werden,

der muß vor allen Dingen den rechten christlichen Glauben haben; wer denselben nicht ganz und rein hält, der wird ohne Zweifel ewig verloren sein.“ Wegen dieser Verbrechen war er abgesetzt worden. Aber der deutsche Bürger war damals in religiösen Dingen noch nicht so indifferent oder gesinnungstüchtig, wie er es heute ist. Eine Versammlung angesehener Männer Königsbergs gab eine Erklärung ab, „was wir wollen und nicht wollen“; darin beanspruchten sie für den evangelischen Prediger das Recht, „in der Gemeinde auszusprechen, wie er die Lehre Jesu von Nazareth versteht“, lehnten die Bevormundung der Gemeinde durch die Geistlichkeit ab und verlangten für die evangelische Gemeinde „eine wohlgeordnete Presbyterialverfassung, in welcher die ganze Gemeinde vertreten wird.“ Zugleich protestierte die Versammlung gegen die Verlästerung der Vernunft durch die Kirche und gegen die Gebühren für Taufe und Abendmahl, Trauung und Begräbnis, und beklagte, daß von der Kirche über Kult und Glaubenssatzung das Eine vergessen werde, das not thut, nämlich das neue Gesetz, das Jesu gegeben habe. Sodann erließ ein provisorisches Presbyterium auf Neujahr 1846 einen Aufruf an die Bürger der Stadt, worin ihnen mitgeteilt wurde, daß die Gründung einer neuen Gemeinde im Werke sei. Am 19. Januar 1846 wurde in einer dritten Versammlung eine Notariatsurkunde darüber aufgenommen, daß die 118 Anwesenden ihren Austritt aus der ev. Landeskirche erklären, sich von derselben sowie von den kirchlichen Behörden lossagen und zu einer freien religiösen Gemeinde zusammentreten. Als Grundsätze der neuen Gemeinde wurden angegeben: sie „erkennt die heilige Schrift als Grundlage ihres Glaubens an die Einheit Gottes an; sie findet in derselben die höchsten sittlichen Normen für ihr Verhältnis zu ihren Nebenmenschen; sie verwirft bei Erforschung der in der Schrift enthaltenen Wahrheit den Zwang eines jeden Symbols oder sonstiger Autorität und legt dabei das fortschreitende sittliche und vernunftgemäße Bewußtsein der Gemeinde zu Grunde; sie behält Taufe und Abendmahl bei; ihre Mitglieder erkennen an, daß sie in allen bürgerlichen Angelegenheiten den Landesgesetzen unterworfen sind; ihre Angelegenheiten werden ausschließlich von ihr selbst geordnet.“

Nach diesen Aussagen wurde der Charakter der neuen Gemeinde hauptsächlich durch drei Punkte bestimmt. Sie wollte an der Bibel als der Grundlage ihres Glaubens festhalten — und darauf hauptsächlich konnte sie den Anspruch gründen, für eine *evangelische* Gemeinde zu gelten. Sodann suchte sie mit der von dem Protestan-

tismus prinzipiell (oder nominell) behaupteten Selbständigkeit der religiösen Persönlichkeit Ernst zu machen: dadurch wurde sie in spezifischem Sinne freie Gemeinde. Das dritte ist, daß sie wirklich Gemeinde sein wollte. Doch tritt gerade dies in den bisher mitgeteilten offiziellen Erklärungen weniger bestimmt hervor. Aber die Abneigung gegen das Stolgebührenwesen ist auf ein Erwachen kirchlich-sozialen Anstandsgefühls zurückzuführen; ferner wird das „neue Gesetz“ Jesu genauer darin gefunden, daß er im Gottesreich ein Reich der Wahrheit und der Liebe habe gründen wollen, dessen Vollendung unser erhabener Beruf sei. Daß aber dieses soziale Element namentlich für Rupp selbst durchaus nicht bloß Nebensache war und auch nicht bloß einer theoretischen Opposition gegen die Überschätzung des Dogmas entstammte, zeigt sich darin, daß die Art, wie er es praktisch durchführen wollte, fast die Entstehung der Gemeinde gefährdet hätte. Er machte nämlich zuerst zur Bedingung seiner Teilnahme: „daß die Genossen der Gemeinde sich als Brüder betrachten sollten und daß der Gebrauch des brüderlichen Du für den Umgang miteinander der Welt beweisen solle, daß sie eine wahrhaft religiöse Gemeinde zu gründen entschlossen seien.“ Als er in einer (oben nicht erwähnten) zweiten Versammlung diese Forderung erhob, erfuhr sie „eine fast entrüstete Abweisung“ und die Versammlung „stob auseinander“. Rupp mußte wirklich davon abstehen und konnte das auch wohl, da ihm das Presbyterium gewiß mit Recht vorstellte, die von ihm geforderte Bruderliebe könne ohne dieses äußere Zeichen in der Gemeinde bestehen und sich mehr und mehr befestigen.

So deutlich nun aber diese verschiedenen Motive bei der Gründung zusammenwirken, so offenkundig lag die eigentlich treibende Kraft in der Entrüstung über religiöse Vergewaltigung von seiten weltlicher und kirchlicher Obrigkeit, in dem Eifer für die religiöse Selbständigkeit. Das hat auch der ganzen Gemeinde ihren eigentümlichen Charakter gegeben. Die Hauptsache blieb ihr immer die „Selbstbestimmung“, der Gemeinde und des Einzelnen. In einem Sendschreiben an die evangelische Kirche hat Rupp diese allerdings vor die Wahl gestellt: „Wollt ihr die Symbole oder Gottes Wort?“ Aber in der Stiftungsurkunde tritt die Berufung auf die Schrift mit bezeichnender Unbestimmtheit auf; und es ist ihr kaum anzumerken, daß man von dem Bewußtsein getragen gewesen wäre, den wahren Sinn der göttlichen Offenbarung in entscheidender Weise neu entdeckt zu haben. Bedeutsam ist auch, daß der Wunsch nach einem innigeren Verhältnis mit dem Nächsten die erste Verlegenheit schuf.

Er war also nicht das verbindende Band; der Brudersinn der Gemeinde, der ihr durchaus nicht fehlte, war mehr Nebenerfolg des Kampfs um die religiöse Selbständigkeit. Daß Pflicht und Recht der Selbstbestimmung sich mit Macht aufdrängten, das war und blieb die Seele der Bewegung.

Das hat mir zu denken gegeben. Auch mich hat die Selbstbehauptung in Konflikt mit der Kirche gebracht, und wo die religiöse Spannung gegenwärtig größer ist, darf man vermuten, daß hauptsächlich der Unmut über religiöse Vergewaltigung sie verursacht. Daneben tritt doch auch das Motiv auf, daß man zu einer neuen besseren Deutung der Offenbarung gelangt sei; und auch der Wunsch nach einer innigeren, wirklich brüderlichen Gemeinschaft macht sich bemerkbar. Aber das scheinen mir für die religiöse Bewegung noch Nebenmotive zu sein. Sie haben bis jetzt auch nicht die Stärke, uns in Konflikt mit der Kirche zu bringen und zu Neubildungen zu nötigen. Ich sehe darin ein Zeichen, daß wir noch in den vorbereitenden Regungen, nicht schon in der entscheidenden Bewegung des religiösen Bewußtseins stehen. Diese wird nicht von einem Streben nach Selbständigkeit ausgehen, durch das man sich immerhin auch näher rücken kann, sondern von einem neuerwachten Bewußtsein der Bruderschaft, das die gegenwärtig im Schwange gehende religiöse Vergewaltigung nicht mehr gestattet. Namentlich werden die leitenden Geister nicht sowohl von der Sorge bewegt sein um ihr eigenes religiöses Selbst, sondern vielmehr von dem Erbarmen mit dem Volk, das auch heute wieder ist „wie die Schafe, die keinen Hirten haben." Freilich wird dieses Erbarmen, ist es rechter Art, auch wieder lehren, das Selbst jedes einzelnen Menschen höher zu schätzen. Es wird die wahre Not des Menschen nicht in äußeren Kalamitäten entdecken, auch nicht in der sozialen Ungleichheit, sondern vielmehr in der Gefahr, sein Selbst zu verlieren. Es wird also in der Erziehung zur Selbständigkeit seine Hauptaufgabe sehen. Aber die eigentliche Triebkraft der religiösen Reform wird doch nicht die Entrüstung über religiöse Vergewaltigung sein, sondern (wie bei Jesus und Luther) das Erbarmen.

2.

Die neugebildete Gemeinde wollte nur aus der evangelischen Landeskirche, nicht überhaupt aus der evangelischen Kirche ausgetreten sein. Die geistlichen und weltlichen Behörden aber wollten die Zugehörigkeit derselben zur evangelischen Kirche nicht anerkennen. Nach einem Gutachten des Konsistoriums genügten die abgegebenen

Erklärungen nicht, um die Gemeinde als eine evangelisch-christliche, ja nicht einmal, um sie als eine christliche zu charakterisieren.

Das brachte bei den damaligen Rechtsverhältnissen Preußens für die Gemeinde schwere äußere Mißstände mit sich. Da sich diese nach der neuen Zivilstandsgesetzgebung jetzt nur in erheblich vermindertem Maße wiederholen könnten, will ich hier darauf nicht näher eingehen. Aber die ideelle Verlegenheit, worein die Gemeinde kam, hat noch für die Gegenwart ihr tieferes Interesse — und namentlich für mich, der ich mich auch darin befinde und glaube, ein anderes Verhalten beobachten zu sollen.

Das Konsistorium war m. E. formell in seinem guten Recht. Daß die neue Gemeinde die Heilige Schrift „als Grundlage ihres Glaubens an die Einheit Gottes" anerkannte, leistete wirklich noch keine Gewähr für ihren evangelisch-christlichen Charakter, obgleich man ja denken sollte, daß redliches Forschen in der Schrift notwendig zu schriftgemäßem Christentum führen sollte. Nur das war eine gehässige Chikane, daß man sie nicht einmal als religiöse Gemeinde anerkannte und unter Polizeiaufsicht stellte.

Andererseits kann ich es sehr gut verstehen, wie Rupp und die Seinen darauf ein Recht zu haben glaubten und großen Wert legten, daß sie als echte Söhne der Reformation anerkannt werden. Namentlich Rupp selbst war in der That viel christlicher, als jene unbestimmte Formel es vermuten läßt. Aber die Gemeinde glaubte ihrem religiösen Sinn keinen bestimmteren Ausdruck geben zu dürfen, da Glaubensbekenntnisse nach dem Zeugnis der Geschichte eine höchst gefährliche Sache seien. Wollte sie sich ferner — ganz richtig — die Möglichkeit des Weiter- und Umlernens vorbehalten, so mußte sie es ablehnen, ihren Erkenntnisstand jemals zu fixieren. Und hätte sie je ein Bekenntnis abgelegt, so hätte es doch für sie nicht dieselbe Bedeutung haben können wie für die bisherigen Kirchen ihr Bekenntnis. Denn zur Norm, zur Autorität durfte es ja nicht werden.

Die Sache ist eben die: sowie man die Selbständigkeit der religiösen Überzeugung prinzipiell, unbedingt und allseitig wahren, respektieren und erzielen will, wird man zu der bisherigen Art religiöser Gemeinschaft unfähig und zu einer anderen Methode religiöser Gemeinschaft genötigt. Man muß dann von der Bekenntnis- und Kultgemeinde zur Lerngemeinde fortschreiten. Der „Christ" wird wieder zum „Schüler" Jesu, die „Kirche" zur „Schule". Ob aber Jesus in einer solchen „Schule" noch so viel gilt, so kann diese doch von

den „Kirchen“ nicht als „Kirche“ anerkannt werden. Sie ist's nicht mehr und sollte daher auch nicht dafür gelten wollen. Aber die Versuchung ist freilich groß, namentlich für einen Sohn der evangelischen Kirche. Denn diese anerkennt ja prinzipiell (oder nominell) die Selbständigkeit der religiösen Persönlichkeit und zieht nur nicht daraus die Folgerungen für den Aufbau der religiösen Gemeinschaft.

Was soll man in solcher Lage thun? Wie gesagt, ich begreife, daß die Rupp'sche Gemeinde sich für ihr „evangelisches Christentum“ wehrte; aber ich gehe doch einen anderen Weg. Ich bin in der Einbildung befangen, daß ich immer noch einer von den besseren Protestanten bin, daß auch Jesus für mich *faktisch* mehr ist, als im Durchschnitt für die gläubige Christenheit. Aber ich kann mich nicht entschließen, mich meines Christennamens zu wehren. Schon weil mirs von jeher einen unsäglich komischen Eindruck gemacht hat, wenn z. B. Liberale oder Ritschlianer mit den Lutheranern darum zanken, wer eigentlich den wahren Luther für sich in Anspruch nehmen könne. Sodann aber auch, weil mir zu deutlich vor Augen steht, daß meine Stellung zu Jesus von der des kirchlichen Christen qualitativ, wesentlich verschieden ist. Daß mir alle wirkliche und wahre Religion eine wirklich selbständige, freie, also, wenns zum äußersten kommt, auch von Jesus unabhängige, von Gott selbst gelehrte Überzeugung ist: das ist nicht bloß eine quantitative Steigerung eines protestantischen „Prinzips,“ sondern eine qualitative Veränderung des religiösen Bewußtseins. An einem Namen aber liegt mir nichts, namentlich wenn er nicht scharf bezeichnet, was er benennen soll. Somit bin ich einstweilen eben, der ich bin, und überlasse es den andern — z. B. auch der Kirche, die mich in ihren Registern fortführt —, wie sie mich benamsen wollen.

Kurz: wer in sein religiöses Ziel die wirkliche Selbständigkeit der religiösen Überzeugung aufnimmt, der rückt, auch wenn er in seiner Entwicklung unter dem bestimmenden Einfluß Jesu bleibt, doch vom „Christentum“ zu einer anderen *Art* von Religion vor und kann sich dann den Christennamen wohl noch gefallen lassen, ihn aber nicht mehr beanspruchen. Auch muß die neue religiöse Gemeinschaft, die sich etwa um ihn bildet, von den bisherigen Kirchen der *Art* nach verschieden sein und kann somit auf den Titel einer christlichen „Kirche“ keinen Anspruch erheben.

Ein Symptom dieser Veränderung der *Art* religiösen Gemeinschaftslebens tritt bei den Vorgängen in Königsberg deutlich hervor: Rupp und die Seinen konnten nicht „bekennen“ — was ja den bis-

herigen Kirchen so wichtig ist und (seltsam!) zugleich so leicht wird. Den praktischen Zweck des Bekenntnisses erreicht die Gemeinde, wo es not thut, durch Erklärungen einzelner, die zwar je nur für den Verfasser verbindlich sind, aber zusammen doch von dem Geiste Zeugnis ablegen, der in der Gemeinde herrscht. In den S. 124 ff. mitgeteilten ist, ganz charakteristisch und richtig, viel weniger von dem geistigen Besitz der Gemeinde die Rede, von ihrem Heils g u t e, als von dem Ziele, dem ihre Mitglieder zustreben, und von dem Wege, worauf sie es zu erreichen hoffen. Das entspricht durchaus der „Schule“ im Gegensatz zur „Kirche“. Gott und Jesus werden auffallend selten genannt; ja, wir stoßen auf das klare Bekenntnis: „Wir wollen überhaupt keine ‚Christen‘ mehr sein, an deren Name so viel Wehe und Unrecht erinnert.“ Daß doch das überall bekannt würde, wo es der Wahrheit gemäß gesagt werden sollte! Daß doch Gott und Jesus bald höchstens noch da genannt würden, wo der Glaube unwiderstehlich ihre Namen auf die Lippen drängt! Und daß dann alle, die sie lieber nicht mehr oder noch nicht nennen sollten, sich in i h r e r Weise religiös versorgten! Aber „evangelisch-katholische“ Gemeinden*) sollten sie dann nicht bilden!

3.

Die neue Gemeinde gab sich eine Presbyterialverfassung. Aber zugleich lehnte sie es von Anfang an mit bewundernswerter Festigkeit ab, irgend welche geistige Angelegenheit durch Majoritätsbeschluß zu entscheiden. Und sie wollte doch nie etwas anderes sein als eine religiöse Gemeinde. Für den wesentlichen Inhalt ihres Lebens konnte, durfte also ihre Presbyterial-Verfassung keine Bedeutung bekommen. Denn Presbyter werden doch durch Stimmenmehrheit gewählt, und ein Presbyterium entscheidet durch Abstimmung.

Es gehört für mich zum Ansprechendsten an dem Leben der Königsberger Gemeinde, daß sie der Versuchung, über Geistiges abzustimmen, stets Widerstand leistete. Und es ging ja. Ob schwer oder leicht, ist für den Fremden nicht so wohl zu entscheiden; aber es ging. Auch Angelegenheiten, die in jeder Kirche zu bösen Händeln geführt hätten, wurden gütlich erledigt. Man vergleiche z. B. den Bericht über die Verschiebungen im Kultus, S. 70 ff.

*) Die jetzige Königsberger Gemeinde entstand durch Verschmelzung der ursprünglichen „freien evangelischen“ mit der „christkatholischen“ Gemeinde daselbst. Daher der seltsame Name. Er hat seinen guten geschichtlichen Sinn, paßt aber jetzt doch nicht mehr.

Ich stimme diesem Grundsatz so unbedingt bei, daß ich mich niemals an einer Religionsgesellschaft beteiligen würde, in der über Religiöses abgestimmt würde. Aber ich kann mir dann nicht mehr vorstellen, welche tiefere Bedeutung eine Presbyterialverfassung für eine solche Gemeinde noch haben soll. Oder allgemeiner: die Verfassung kann dann keine Rolle mehr spielen. Sie kann nur für Nebensächliches von Belang sein und wird dadurch selbst zur Nebensache. Der Grundsatz der freien religiösen Selbstbestimmung schließt natürlich nicht nur aus, daß eine Minorität der Majorität die Überzeugung oder wenigstens deren Äußerung opfere; nach ihm kann auch kein Untergebener einem Vorgesetzten einfach gehorchen, da jeder, soweit die Religion im Spiele ist, eben nach seiner eigenen Überzeugung lebt.

Muß die Gemeinde der Zukunft, woran ich nicht zweifle, die freie Selbstbestimmung bei allen einzelnen Gliedern achten und wünschen, so hört sie damit auf, eine Art „Staat" zu sein, wie die Kirche bis jetzt, die evangelische so gut wie die katholische, ein geistlicher Staat ist. Denn es giebt dann in religiösen Dingen nicht bloß keine Abstimmung mehr, sondern auch (Religions-)Beamte sind nicht mehr zu denken. Was soll sie dann werden? Ich habe sie vorhin eine „Schule" genannt, — deren Lehrer doch nur insoweit Autorität sein will, als er überzeugen kann. Das Zusammenleben aber in dieser „Schule" kann nur durch die gemeinsame Gesinnung und die Gesetze, d. h. Rücksichten, der Freundschaft geregelt sein. Sie wird also faktisch sich als *Kreis religiöser Freunde* darstellen. Anders kann wenigstens ich sie mir nicht denken. Auch die Königsberger Gemeinde bestand nach meinem Eindruck wesentlich immer aus „denen um Rupp", — nur daß sie natürlich nicht bloß durch die Anhänglichkeit an seine zufällige Persönlichkeit zusammengehalten wurden, sondern durch ihn als den Träger eines gewissen Geistes, oder durch den Geist, der von ihm ausging, der jetzt noch spürbar von ihm ausgeht.

Mir scheint das in keiner Weise ein Mangel, sondern das einzig Richtige zu sein. Auch die erste Christengemeinde war ein solcher Freundeskreis: derer um Jesus, und dann derer um die Apostel. Sie war nicht zusammengehalten durch eine Verfassung, sondern durch den Geist, der von gewissen Personen ausströmte. Allerdings kann eine solche Gemeinde räumlich und zeitlich sich nie weiter ausdehnen, als der Träger des Gemeingeistes seinen Geist auszustrahlen vermag; sie kann sich namentlich nur dadurch fortpflanzen, daß ein Prophet

den andern mit seinem Geiste tauft. Scheint das bedauerlich, so ist es doch die Wahrheit der Sache, und stirbt endlich eine solche Gemeinde ab, indem der Geist, der sie beseelte, allmählich erlischt, so ist das betrübend, aber immer noch besser, als daß sie sich in einer beim Wechsel des Geistes fortdauernden Verfassung eine erlogene Ewigkeit giebt. Es ist allerdings leichter, sich auf die Zähigkeit des Dogmas und Kultus zu verlassen, als mit Rupp die Stetigkeit der religiösen Entwicklung der rastlosen Wirksamkeit des göttlichen Geistes anzuvertrauen.

4.

Nicht bloß von seiten des preußischen Staates trat die Versuchung an die Gemeinde heran, durch Fixierung ihres „Bekenntnisses" das Prinzip der freien Selbstbestimmung zu verleugnen, sondern auch von ganz entgegengesetzter Richtung aus: durch den Bund freireligiöser Gemeinden. Der Raum erlaubt es mir nicht, die höchst interessante Stellung der „Königsberger Richtung" innerhalb dieses Bundes vollständig zu diskutieren. Ich muß den Leser, der sich dafür interessiert, auf S. 75 ff. des mir vorliegenden Schriftchens verweisen. Nur das will ich als besonders bedeutsam hervorheben, daß gerade diejenigen der „freien Gemeinden," die sich von dem überlieferten Christentum, religiös betrachtet, viel weiter entfernt hatten als die Königsberger, immer wieder ein Bekenntnis und einen „Kopf" wünschen. Das heißt: gerade die ausgesprochen nichtchristlichen Elemente wollten eine Religionsgesellschaft nach Art der bestehenden Kirchen bilden, eine Art von geistlichem Staat. Eigentlich ist das nicht zu verwundern. Durch leidenschaftlichen Widerspruch wird man leicht verführt, sich auf den Boden des Gegners zu stellen; und jene prinzipiellen Feinde der Kirche wollten sich ja von ihr auch gerade das Unchristliche aneignen, den staatsähnlichen Aufbau des religiösen Gemeinwesens.

Überhaupt scheint mir in den Schwierigkeiten, die sich für die Stellung der Königsberger in dem „Bunde freireligiöser Gemeinden" ergaben, durchaus eine Bestätigung meiner Auffassung der Gemeinde der Zukunft zu liegen. Ein religiöser Bund, der die ihn zusammenhaltende Überzeugung nicht begrifflich feststellen will noch vielleicht kann — er ist zwar durchaus nicht das Unding, als das er dem kirchlich befangenen Geiste erscheinen muß*); aber eine „Kirche" ist er

*) Karl von Hase (Werke 3, II, S. 616) erzählt von den freien Gemeinden: „Auf ihrem Konzilium in Gotha 1862 haben sie eine Bun-

nicht, darf er nicht sein wollen. Lebt er überhaupt, so kann die verbindende Macht nur in dem persönlichen Vertrauen liegen, das die Mitglieder auf Grund ihrer bisherigen Bekanntschaft einander entgegenbringen: daß man sich in gleicher, geistiger Richtung fortentwickeln werde; und seine Einheit kann nur so in die Erscheinung treten, daß man sich gegenseitig im allgemeinen fördert und durch die immer sich verschiebenden Umstände und Erwägungen doch sich immer wieder zu gemeinsamem Thun zusammengeführt findet. Ich habe keine genauere Kenntnis davon, inwieweit dies bei dem Bunde freireligiöser Gemeinden zutrifft. Aber so viel ich verstehe, darf er nicht wünschen, mehr zu werden: ein geschlossenes äußeres, also staatliches, durch eine mit Gesetzeskraft versehene Verfassung und ein autoritatives Beamtentum zusammengehaltenes Gemeinwesen. Wollte er der Art nach der Kirche gleichen, so würde er sicher viel weniger werden als diese. Als geistlicher Staat stellt die Kirche, und zwar die römisch-katholische, wirklich ein Höchstes dar, mit dem man innerhalb seiner Art kaum mehr wetteifern kann. Dagegen könnte der „Bund freireligiöser Gemeinden" als freier Freundeskreis oder als eine durch freies gegenseitiges Wohlwollen verbundene Gruppe

---

desverfassung beschlossen, an der sich das Kunststück findet, daß nicht zu ersehen ist, ob es eine christliche Verbindung sein will oder nicht." Ich halte den Spott hier, wie auch sonst öfters in Hases Kirchengeschichte, nicht für angebracht. Der erste Satz von J. Kaftans „Wesen der christlichen Religion" belehrt uns ganz richtig, daß man noch nicht wisse, was das Christentum eigentlich ist: „Es gehört zu den wichtigsten Aufgaben der Theologie in der Gegenwart, das Wesen der christlichen Religion zu erforschen und eine Einigung darüber zu erstreben." Somit ist das Wesen des Christentums noch nicht erforscht, eine Einigung darüber noch nicht erreicht. Dann kann aber niemand eigentlich wissen, ob er „Christ" ist, und es ist, so lange das Wort „Christ" noch gar keinen festen, klaren Sinn hat, müßig, Christ sein, d. h. für einen „Christen" gelten zu „wollen". Ja, da es ebenso mißverständlich sein kann, das Christentum abzulehnen, wie es sich zuzusprechen, so ist es geradezu das Gewiesene, es künstlich in der Schwebe zu halten, ob man „Christ" sein will oder nicht. Dieser heiklen und schwierigen Aufgabe ist man nur dann enthoben, wenn man sich daran genügen läßt, einer vom Staat anerkannten „christlichen" Kirche oder Sekte nominell zuzugehören. Wem damit noch nicht gedient ist, der hätte doch keinen Spott verdient, auch wenn er sein richtiges Gefühl etwa höchst ungeschickt zum Ausdruck bringt.

freier religiöser Freundeskreise ein freilich zunächst recht unscheinbares Dasein höherer Art fortführen.

* * *

Ich kann mir kein Urteil darüber anmaßen, ob das in der freien evangelisch-katholischen Gemeinde Königsbergs spürbar pulsierende Leben die Kraft besitzt, sich weiterhin auszustrahlen oder fortzupflanzen. Bis jetzt scheint sich die Gemeinde mehr nur kräftig behauptet als viel Propaganda gemacht zu haben. Vielleicht hängt das damit zusammen, daß ihre beherrschende Idee offenbar die formale, persönliche Selbstbestimmung ist. So nahe ich ihr aber gerade dadurch stehe, so habe ich doch, wie schon gesagt, den Gedanken, der sich auch gegen mich selbst kehrt: daß die religöse Selbständigkeit nur vielmehr die Höhe des Lebens angeben sollte, worauf die werbende und dienende Liebe den Nächsten erheben möchte. Das war vielleicht praktisch namentlich bei Rupp selbst mehr der Fall, als der uns vorliegende Bericht über seine Thätigkeit erkennen läßt. Denn in diesem schlägt doch die „freie Selbstbestimmung“ vor. Aber wäre sie auch, für sich aufgefaßt, die höchste, beherrschende Idee der Gemeinde, so möchte wenigstens ich es ihr nicht zum Vorwurf machen. Es kann sich niemand mehr nehmen, als ihm gegeben ist. Die Aufgabe ist für jeden vielmehr nur, daß er sein anvertrautes Gut treu verwalte. Und es ist mehr, eine geringere Idee rein darzustellen, als die höhere oder höchste unrein oder nur zum Scheine. Zudem: steht die Idee der freien Selbstbestimmung auch unter der wahren, hohen Liebe, die den Nächsten gerade zur Selbständigkeit zu erheben strebt, so steht sie doch über der Liebe, die das hohe Ziel der Einzelpersönlichkeit nicht kennt und deshalb zu einer äußerlichen Wohlthätigkeit oder leeren Gefühligkeit herabsinkt.

Jedenfalls hat die Königsberger Gemeinde unter schweren äußeren und inneren Versuchungen es nicht aus dem Auge verloren, daß sie eine Idee vertritt, einer Idee dient. Das giebt ihr auch das nicht so häufige wirkliche Recht, ein Jubiläum zu feiern und Freunden wie Gegnern ihre Geschichte darzubieten. Denn nur der Mensch verdient von Menschen gekannt zu werden, der in seinen individuellen Verhältnissen eine Idee auszuprägen sich bemühte.

Wir hoffen und wünschen, daß die Königsberger Gemeinde auch ferner, ohne sich von rechts oder links stören zu lassen, treu dabei verbleibe, ihre Idee, die Idee der freien religiösen Selbstbestimmung und Selbstverantwortlichkeit, in ihrem Zusammenleben rein auszu-

prägen und dann auch vor anderen zu vertreten. Dazu mögen die guten Tage dienen, die wir ihr gönnen, aber auch die Wiederholung der einstigen recht bösen, die wir ihr doch wünschen würden, wenn sie je der Anfeindung bedürfen sollte, um ihres Berufes wieder lebendig und kräftig inne zu werden.

Cannstatt, 4. Januar 1896. Chr. Schrempf.



Der Individualismus Goethes.

I.

(Schluß.)

In immer veränderter Form tritt der Widerspruch zwischen bedingt sein und „frei sich fühlen" für Goethe hervor; zunächst in den Erfahrungen an sich selbst, wie er, im Leben fortschreitend, ein anderer wird. „Die Vernunft bleibt immer dieselbe, unsere Fehler sind immer neu, denn unsere Natur ändert sich beständig," sagt er in Wahrheit und Dichtung, und deutlicher noch ibid.: „Leider ist es im Diätetischen wie im Moralischen: wir können einen Fehler nicht eher einsehen, als bis wir ihn los sind; wobei dann nichts gewonnen wird, weil der nächste Fehler dem vorhergehenden nicht ähnlich sieht und also unter derselben Form nicht erkannt werden kann." 13. Buch W. u. D.: „Wie spät lernen wir einsehen, daß wir, indem wir unsere Tugenden ausbilden, unsere Fehler zugleich mit anbauen. Jene ruhen auf diesen, wie auf ihrer Wurzel, und diese verzweigen sich insgeheim ebenso stark und so mannigfaltig, als jene im offenbaren Licht. Hier liegt der schwerste Punkt der Selbsterkenntnis, der sie beinahe unmöglich macht."

Aber auch bei anderen entdeckt Goethe, wie mannigfach das Verhältnis der sittlichen Kräfte im Menschen sich verschiebt und das, was er eigentlich aus sich machen will, hemmt und verhindert. So, wenn er von Lavater schreibt: „Die beste Seele wird von dem Menschenschicksal so innig gepeinigt, weil ein kranker Körper und ein schweifender Geist ihm die kollektive Kraft entzogen und so der besten Freude, des Wohnens in sich selbst, beraubt hat." „In sich selbst wohnen", und dann nur einem inneren Drange folgend „aus sich heraus wirken", das sind die beiden untrüglichen Anzeichen, daß der Mensch „die kostbarste unter allen Besitzungen, ein eigen Herz", erworben habe, „die unter Tausenden kaum zween haben." Dieses

eigne Herz ist der Boden, aus dem für Goethe das erwächst, was er „Persönlichkeit“ nennt, „das höchste Glück der Erdenkinder“. Aber wie oft geschah es, daß auch ihm dieses eigne Herz gebrach und er sich durch matte Stunden durchwinden mußte:

„'s geschieht wohl, daß man an einem Tag
Weder Gott noch Menschen lieben mag!
Dringt nichts dir nach dem Herzen ein.
Sollt's in der Kunst wohl anders sein?
Drum hetz' dich nicht zur schlappen Zeit,
Denn Füll' und Kraft sind nimmer weit.
Hast in der schlappen Stund' geruht,
Ist dir die gute doppelt gut.“

Für diesen inneren Mangel hat er wohl die treffende Bezeichnung „sein selbst ermangeln“. „Verlassen von mir selbst! Elend! O, meine Brust!“ ruft Fernando in Stella am Ende des dritten Aktes aus; und auf diesen inneren Mangel baut Goethe die ganze Tragödie des Werther auf. „Seliges Geschöpf,“ läßt er ihn klagen, „das den Mangel seiner Glückseligkeit einem irdischen Hindernis zuschieben kann!“ und ferner an anderer Stelle: „Warum sollt' ich mich schämen? In den schrecklichen Augenblicken, da mein ganzes Wesen zwischen Sein und Nichtsein zittert und alles um mich her versinkt und mit mir die Welt untergeht, ist es da nicht die Stimme der sich selbst ermangelnden und unaufhaltsam hinabstürzenden Kreatur, in den innersten Tiefen ihrer vergebens aufarbeitenden Kräfte zu knirschen: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!“ Ekel und Lebensüberdruß ist die Folge dieses Mangels, und Goethe hat sich an zwei verschiedenen Stellen über die tiefer liegenden Gründe desselben geäußert. Zunächst in dem Briefe an den Konsul Schönborn vom 1. Juni 1774: „Allerhand neues hab' ich gemacht. Eine Geschichte des Titels: Die Leiden des jungen Werthers, darin ich einen jungen Menschen darstelle, der mit einer tiefen, reinen Empfindung und wahrer Penetration begabt, sich in schwärmende Träume verliert, sich durch Spekulation untergräbt, bis er zuletzt, durch dazutretende unglückliche Leidenschaften, besonders eine endlose Liebe, zerrüttet, sich eine Kugel vor den Kopf schießt.“ Und die zweite Stelle in der Mitte des 13. Buches von Wahrheit und Dichtung, wo er den Ekel vor dem Leben zurückführt auf die regelmäßige Wiederkehr sowohl äußerer als moralischer innerer Erscheinungen, aus denen das thätige, in sich selbst behaglich wohnende Individuum nur Stoff zu neuem Behagen gewinnt, während das nicht wirkende, sei

es nun ein bloß genießendes oder spekulativ betrachtendes Individuum, mit Sicherheit aus dieser auf und ab sich wälzenden Wiederkehr den tiefen Ekel schöpft, durch den es dahin siecht. So äußert sich Goethe in einer seiner Rezensionen: „Denn wenn es nur auf Kennerschaft angesehen ist, wenn der Mensch nicht mitwirkend genießt, müssen bald Hunger und Ekel, die zwei feindlichsten Triebe, sich vereinigen, den elenden Pococurante zu quälen.“

5.

Aus eigener Erfahrung kannte schon der junge Student die Gefahr, einer unthätigen Reflexion zu verfallen: „Wieder mehr gedacht als gethan, deswegen wird auch nicht viel aus mir werden“; und mit derselben spottenden Selbstkritik schreibt er an Oeser: „Sie wissen, ich hatte immer einen hübschen Fond von Reflexionen in mir.“

Jeder Künstler wird das Starke und Thätige dem Leidenden vorziehen und das eine gut, das andere schlecht nennen. Das tritt besonders im Götz hervor. Von dem eigenen Sohn sagt Götzens Weib Elisabeth: „Nein, meine Liebe, Schwache passen an keinen Platz in der Welt, sie müßten denn Spitzbuben sein; dergleichen Menschen sind übel dran, selten haben sie Stärke, der Versuchung zu widerstehen, und niemals Kraft, sich vom Bösen zu erlösen.“ In demselben Sinne sagt Adelheid zu Weislingen: „Du bist einer von jenen Elenden, die weder zum Guten noch zum Bösen einige Kraft haben.“ Alles, was die gesunde Kraft eines Menschen lähmen kann, muß demnach sittlich bedenklich erscheinen, vor allem alle frömmelnd asketischen Ideale, die auf Selbstaufopferung hinauslaufen: „Gieb der Natur Opium ein, bete die Sonnenstrahlen weg, daß ein ewiger unwirksamer Winter werde.“ Hatte er schon 1769 in dem Briefe an Friederike Oeser 13./11. ausgerufen: „es ist noch lange nicht der höchste Grad von Empfindsamkeit, wenn man arme Leute und Lerchen füttert,“ so sagt Elisabeth: „Die Wohlthätigkeit ist eine edle Tugend, aber sie ist nur das Vorrecht starker Seelen; Menschen, die aus Weichlichkeit wohlthun, immer wohlthun, sind nicht besser als Leute, die den Urin nicht halten können.“ Ein Rest Rousseau'schen Einflusses tritt hier zu Tage, wie in den Worten: „der Mensch, dem es endlich gelingt, die Zirkulation aller seiner wahren und gemachten Bedürfnisse in einen Palast einzuschließen, sofern es möglich ist, alle zerstreute Schönheit und Glückseligkeit in seine gläserne Mauern zu bannen, wo er dann immer weicher und weicher wird, den Freuden des Körpers Freuden der Seele substituiert und seine Kräfte,

von keiner Widerwärtigkeit zum Naturgebrauche aufgespannt, in Tugend, Wohlthätigkeit, Empfindsamkeit zerfließen.“ (Der junge Goethe, Bd. III 474).

Ist die große Mutter Natur doch selbst nicht immer bloß eine gütige: „Gehört denn, was unangenehme Eindrücke auf uns macht, nicht so gut in den Plan der Natur als ihr Lieblichstes? Sind die wütenden Stürme, Wasserfluten, Feuerregen, unterirdische Glut und Tod in allen Elementen nicht eben so wahre Zeugen ihres ewigen Lebens, als die herrlich aufgehende Sonne über volle Weinberge und duftende Orangenhaine? Was würde Herr Sulzer zu der liebreichen Mutter Natur sagen, wenn sie ihm eine Metropolis, die er mit allen schönen Künsten, Handlangerinnen, erbaut und bevölkert hätte, in ihren Bauch hinunterschlänge? Gott sei Dank, die Natur härtet ihre echten Kinder gegen die Schmerzen und Übel ab, die sie ihnen unabläßig bereitet, so daß wir den den glücklichsten Menschen nennen können, der der stärkste wäre, dem Übel zu entgegnen, es von sich zu weisen, und ihm zum Trutz den Gang seines Willens zu gehen.“ So wird sie für jedes kräftige Individuum der Anlaß, erst recht die eigene Persönlichkeit zu entwickeln, und bemerkenswert genug läßt Goethe auch die Kunst „aus den Bemühungen des Individuums entspringen, sich gegen die zerstörende Kraft des Ganzen zu erhalten.“

Aber weshalb ist es so, daß der Schwache nicht zum Starken erwachsen kann? Weshalb darf Goethe sagen: „der Mut verlernt sich nicht, wie er sich nicht lernt?“ Die Natur versagt einem Menschen, sich anzueignen, was sie ihm nicht geschenkt hat. Aber stattet sie denn dafür den Menschen wenigstens mit dem aus, was er braucht? oder weshalb kommen wir nicht dazu, das zu entwickeln, was sie an Keimen und Kräften in uns legte? Für Goethe bleiben diese Fragen Probleme, wie sie es für jeden bleiben; die Erscheinungen nur beobachtet er, in denen das Problem sichtbar wird. „Tausend Menschen ist die Welt ein Raritätenkasten, die Bilder gaukeln vorüber und verschwinden, die Eindrücke bleiben flach und einzeln in der Seele, drum lassen sie sich so leicht durch fremdes Urteil leiten; sie sind willig, die Eindrücke anders ordnen, verschieben und ihren Wert auf und ab bestimmen zu lassen.“ Ingrimmig erinnert er sich in dem Trubel der Meßgeleitszeremonien in Frankfurt an das Wort Ariosts über den Pöbel: „Wert des Todes vor der Geburt,“ wobei es sich von selbst versteht, daß er unter diesem Pöbel nicht schlechtweg das niedere Volk im Sinne hat. „Man kann überall den Menschen, überall Großes und Kleines, Schönes und Häßliches

finden.“ (Der junge Goethe, Bd. I, 378.) Und bei Gelegenheit einer Feuersbrunst im Jahre 1775 schreibt er aus Frankfurt: „Ich habe das gemeine Volk wieder näher kennen gelernt, und bin aber und abermal vergewissert worden, daß das doch die besten Menschen sind.“ Nur die halben Naturen sind es, die gebildeten Philister, die „gelassenen Kerls,“ „die Göttern und Menschen verhaßte Mittelmäßigkeit,“ gegen die er sich wendet. So, wenn er von Gotter schreibt (Der junge Goethe, Bd. I, 318): „Gotter ist ein schielender Mensch. Das ist ekelhafte, unbedeutende Zweideutigkeit. Sein gutes Herz! Ja, die guten Herzen! Ich kenne das Pack auch.“ Manches herbe Urteil über seinen Vater, der Bruch mit manchem Freunde hat hier eine seiner Quellen; auch die vielgeschmähte Treulosigkeit Goethes gegen die Frauen.

6.

In keinem Punkte tritt der Widerspruch zwischen abhängig- und selbständig-, gebunden- und freisein empfindlicher für den Menschen hervor, als in seinen moralischen Beziehungen zu den Mitmenschen. Die Natur scheint so manche ethischen Verhältnisse auf eine Dauer berechnet zu haben, die sie selbst doch wieder gänzlich vereitelt, indem sie die Menschen so verschieden bei aller Verwandtschaft, so besonders bei allem Gemeinsamen, so unbeeinflußbar bei aller Willigkeit, zu beeinflussen und sich beeinflussen zu lassen, geschaffen hat. Sie zwang den Menschen, sich zu gesellen, und stellte ihn einsam und „ganz auf sich selbst gewiesen“ hin; ja schlimmer noch: sie machte ihn wie alle ihre Kinder zu einem Wesen, dessen Zustände in jedem Augenblick wechseln, ohne daß es die Bürgschaft hat, daß seinem eignen inneren Wandel auch der inzwischen geänderte Zustand anderer entspricht. Goethe berührt dieses Problem im 13. Buche von Wahrheit und Dichtung, wenn er sagt: „Moralische Epochen wechseln eben so gut wie die Jahreszeiten. Die Gnade der Großen, die Gunst der Gewaltigen, die Förderung der Thätigen, die Neigung der Menge, die Liebe der einzelnen, alles wandelt auf und nieder, ohne daß wir es festhalten können, so wenig als Sonne, Mond und Sterne; und doch sind diese Dinge nicht bloße Naturereignisse; sie entgehen uns durch eigene oder fremde Schuld, durch Zufall oder Geschick, aber sie wechseln und wir sind ihrer niemals sicher.“ Nirgends aber auf dem Gebiete des Moralischen ist der Mensch in seiner innersten Existenz so unmittelbar bedroht, als durch den Wechsel der Liebe. „Die erste Liebe, sagt man mit Recht, sei die einzige; denn in der zweiten und durch die zweite geht schon der höchste Sinn der Liebe verloren. Der

Begriff des Ewigen und Unendlichen, der sie eigentlich hebt und trägt, ist zerstört, sie erscheint vergänglich, wie alles Wiederkehrende. Die Absonderung des Sinnlichen vom Sittlichen, die in der verflochtenen kultivierten Welt die liebenden und begehrenden Empfindungen spaltet, bringt auch hier eine Übertriebenheit hervor, die nichts Gutes stiften kann." Mit objektiver Kühle wiederholt hier nur Goethe, was er mit jugendlich leidenschaftlichem Ausdruck schon im Mai 1774 an Lavater geschrieben: „Aber Strafe — Plage — und Kummer wäre für mich jede zärtliche, freundliche Verbindung, wenn die Gewißheit nicht mit verknüpft wäre, daß sie ewig dauern sollte." Und diesen Worten entsprechen die Verse im Urfaust 1040:

„Sich hinzugeben ganz und eine Wonne
Zu fühlen, die ewig sein muß!
Ewig! Ihr Ende würde Verzweiflung sein.
Nein, kein Ende! Kein Ende!"

Wie oft aber hat Goethe das Band wieder gelöst, das ein weibliches Herz an das seine knüpfte; wie oft in seinen Dichtungen jene Unbeständigkeit der Neigung bei Frauen wie bei Männern zum Hauptgegenstand seiner künstlerischen Darstellung gemacht! In den Mitschuldigen die schwankende Sophie; groß, mit leidenschaftlicher Kühnheit Adelheid; Leonore Sanvitale mit ihrer gewandten Sophistik; Philinens unbekümmerter Leichtsinn neben der ängstlich verlangenden Gräfin und der prosaischen Therese, bis zu der sittlich bedeutenden Charlotte in den Wahlverwandtschaften. Ihnen allen entsprechen männliche Charaktere: der durch Eitelkeit schwächliche Weislingen; der in seiner Untreue noch gewaltige Sickingen; Clavigo, schwankend und bestimmbar; Crugantino, der des Vagierens nicht satt wird; in unentrinnbarer leidenschaftlicher Verwirrung Fernando; der gutgewillte Wilhelm Meister, und Eduard, der in seiner dumpfen Leidenschaftlichkeit Karl August so verwandt ist. Fast ebenso oft wie Goethe selbst sind alle seine Gestalten Gegenstand moralisierender Anklage gewesen. Meist freilich von Menschen, die nicht den zehnten Teil von der Wärme einer Empfindung aufzubringen im stande sind, wie sie Goethe auch in rasch vorübergehenden Neigungen an Frauen verschwendet hat. Man macht sich so vielfach noch ein gänzlich verkehrtes Bild von ihm; entweder man hält ihn für zu weichlich und haltlos, oder man traut ihm den leidenschaftlichen Schmerz nicht zu, mit dem er sich losriß. Nachdem er das Verhältnis zu Kätchen Schönkopf gelöst hat, schreibt er an Behrisch im April 1768!:

„Rette, ich, wir haben uns getrennt, wir sind glücklich. Es war Arbeit, nun sitz ich wie Herkules, der alles gethan hat und betrachte die glorreiche Beute umher." (Weimarer Ausgabe. Abt. 4, Bd. I, 159.) Wie er sich aus der sittlichen Gefahr befreite, in die ihn die Leidenschaft zu Lotte Buff gebracht hatte, sagt am treffendsten das Ende des 12. Buches von Wahrheit und Dichtung: „Und da der Mensch, wenn er einigermaßen resolut ist, auch das Notwendige selbst zu wollen übernimmt, so faßte ich den Entschluß, mich freiwillig zu entfernen, ehe ich durch das Unerträgliche vertrieben würde." Aber uns kommt es hier ja nicht darauf an, Goethe gegen Vorwürfe und oberflächliches Geschwätz zu verteidigen; wir wollen hier nur zeigen, daß er unablässig bei allen Erscheinungen des Lebens, so auch bei diesen sittlichen Fragen, bemüht war, in dichterischer und Prosadarstellung die Symptome aufzudecken, in denen besonders deutlich das Problem immer wieder hervortritt, „daß der Mensch ein von anderen abhängiges, und doch für sich bestehendes, ein gebundenes und doch zugleich freies Wesen sei." — So beobachtet er, wie isoliert, wie in sich abgeschlossen und ganz auf sich selbst angewiesen der Mensch im Leben dastehe. „So ist doch immer das Final, daß der Mensch auf sich zurückgewiesen und ihm zugerufen wird: ‚Arzt hilf dir selber.'" W. u. D. XV.

„Die Menschen kennen sich einander nicht:
Nur die Galeerensklaven kennen sich,
Die, eng an eine Bank geschmiedet, keuchen"

seufzt Tasso, und der ihm verwandte Werther klagt: „Und wir gingen auseinander, ohne einander verstanden zu haben. Wie denn auf dieser Welt keiner leicht den andern versteht." Keiner vermag dem anderen von inneren Dingen zu geben, woran er Überfluß und der andere Mangel hat. „Ach, die Liebe und Freude und Wärme und Wonne, die ich nicht hinzubringe, wird mir der andere nicht geben, und mit einem ganzen Herzen voll Seligkeit werd ich den andern nicht beglücken, der kalt und kraftlos vor mir steht!" Und ähnlich, wenn auch mit einem anderen Accent: „Alle Geschenke, alle Gefälligkeiten der Welt ersetzen nicht einen Augenblick Vergnügen an uns selbst." Und doch weiß Goethe ebenso gut, daß „Freudigkeit der Seele und Heroismus so kommunikabel ist wie die Elektrizität." Immer wieder klafft der Widerspruch uns entgegen: der Mensch ist verknüpft mit anderen; wie wäre er es, wie könnte er es sein, wenn er eigne innere Zustände in den andern zu übertragen nicht

im stande wäre? Wie oft aber antwortet ihm gar nichts im anderen! „Herrlich ist selbständig Gefühl, daß aber antwortend Gefühl wirkender macht, ist ewig wahr und so dank deinem guten Geist!“ schreibt er im August 1774 an Fritz Jakobi, bei dem er doch, bei aller Liebe, die er bis an sein Ende gerade für diesen Menschen empfand, es erfahren sollte, daß das Verschieben innerer Zustände auf beiden Seiten ein Zusammenleben unmöglich machte. „Ich habe das wohl gewußt, und nur was werden kann, kann werden; es wird immer weitere Entfernung und endlich, wenn's gut geht, leise, lose Trennung werden.“ Briefstelle mit Bezug auf Jakobi, Claudius und Lavater vom 5. Oktober 1787.

Aus alledem folgt, daß, wenn das Glück gut ist, auch ein Mensch auf den anderen Einfluß gewinnen kann, daß aber jeder Gedanke an eine unausgesetzte, geordnete und planmäßige Wirkung des einen auf den andern aufgegeben werden muß. Ironisch spricht Goethe in der Rezension von Wielands „goldner Spiegel“ das Wort aus: „Wie verehrungswürdig ist der Mann, der bei seiner so großen Weltkenntnis noch immer so viel an Einfluß glaubt und von seinen Nebenbürgern und dem Lauf der Dinge keine schlimmere Meinung hat.“

7.

Wir sollen eben verschieden sein, so will es die Natur. Jede sinnliche oder moralische Erscheinung begleitet, und wenn sie Tausende schauen, jeder mit einem anderen Gefühl und macht sich seine eignen Vorstellungen davon. Wie wahr, daß Bücher nicht nur „Speise“, sondern auch „Schüsseln“ sind, in die ein jeder nur das hineinlegt, was er hineinlegen kann, und aus der er nur herauslangt, was er verdaut. So nennen wir uns alle Christen, und doch macht sich jeder ein anderes Bild von Christus. Aufmerksam beobachtet Goethe, wie es in dem Gespräche zwischen Lavater und Fräulein von Klettenberg hervortritt, daß auch zwei entschiedene Christen je nach ihren Gesinnungen dasselbe Bekenntnis umbilden, und er kommt nach seiner Beobachtung zu dem Resultate, daß Männer und Frauen einen verschiedenen Heiland bedürfen. An derselben Stelle im 14. Buche von Wahrheit und Dichtung bekennt er: „Mein Christus hatte auch seine eigne Gestalt nach meinem Sinn angenommen.“ Und als er im Jahre 1773 die Predigten über das Buch Jonas von Lavater anzeigt, schreibt er: „Wie viele wissen die große Frage richtig zu beantworten: was heißt christusleeres Christentum?“ („Der junge Goethe“, Bd. II, 496.)

In sittlichen, in religiösen, in künstlerischen Fragen fordert Goethe geradezu, daß ein jeder „nach seiner eignen Art verfahre; denn die Natur hat für ihre Kinder gesorgt, der geringste wird nicht, auch durch das Dasein des Trefflichsten, an seinem Dasein gehindert, ein kleiner Mann ist auch ein Mann, und dabei wollen wir's denn bewenden lassen." Goethe (Ital. R. 17, II, 87) zitiert sich hier selbst; in dem Puppenspiel hatte er 1773 geschrieben:

„Drum treib's ein jeder, wie er kann,
Ein kleiner Mann ist auch ein Mann"

Und da das von der Natur so eingerichtet ist, erhebt es Goethe zu einer sittlichen Forderung:

„Eines schickt sich nicht für alle,
Sehe jeder, wie er's treibe,
Sehe jeder, wo er bleibe,
Und wer steht, daß er nicht falle."

So liegt bereits in den Jugendjahren die Anschauung vor, die Goethe bis in das Alter behält, daß es gut um die Welt stünde, wenn ein jeder nach dem Maße seiner Kräfte seine Aufgabe sich steckte, der Kleine klein, der Große groß. Aber bei dieser Forderung ist er sich bewußt, daß es Menschen giebt, die sie nicht erfüllen können; er hat sie mit dem klassisch gewordenen Ausdruck „problematische Naturen" getroffen. Was ihnen unmöglich ist, bleibt auch für jede glücklichere Natur schwer, ein Gleichgewicht zwischen Wollen und Können herzustellen und jene Ständigkeit zu erzwingen, die erst aus dem Menschen eine Einheit macht. „Lieber Bruder," schreibt er September 1776 an Lavater, „daß du nicht willst Ständigkeit kriegen, nicht kannst kriegen, ängstigt mich manchmal, wenn ich peccata mundi im stillen trage. Ich bin nun seit einem Jahre in ganz decidierten moralisch politischen Augenblicksverhältnissen und mein Herz ist mir so treu, und du —. Nun es soll so sein." In dem Konzept zu einem Briefe an Trapp, 28. Juli 1770 (Weimarer Ausgabe Abt. IV, Bd. I, S. 279), schreibt er: „Mein Brief wird Sie doch wieder in einer anderen Stellung antreffen, als die war, in der Sie schrieben, und werde also wieder halb überflüssig sein . . . Wissen Sie denn nicht, daß ich anders denke als Sie, und Gott anders denkt als wir beide." Zum Schluß aber möge ein späteres Wort stehen: „Weder unser Thun noch unser Lebenslauf ist unser Werk, wohl aber das, was keiner dafür hält, unser Wesen und Dasein."

* * *

Ohne im entferntesten den Anspruch auf erschöpfende Darstellung zu machen, haben wir in diesen Blättern versucht, die Entwickelung Goethescher Anschauung über Individuelles in die Jugendjahre hinein zu verfolgen und den ununterbrochenen Zusammenhang mit den damals gehegten Anschauungen nachzuweisen. Wir haben hier darauf verzichten müssen, mancherlei zu berühren, was besser in die spätere Zeit hinein verlegt wird, so vor allen Dingen den Einfluß, den religiöse Vorstellungen auf die Entwickelung dieser Anschauungen ausgeübt haben. Sie liegen natürlich in jenem Allgemeinen, Unendlichen begriffen, dem Goethe in der folgenden Periode tastend beizukommen trachtet, indem er „im Endlichen nach allen Seiten schreitet.“ Während er bisher den Menschen auch in seinen sittlichen Eigenschaften vom künstlerischen Standpunkte aus sah und darstellte, sucht er ihn in der folgenden Periode vom naturwissenschaftlichen Standpunkte aus zu begreifen, und dieses Bemühen ist niemals besser verstanden und erfaßt worden, als von Schiller in dem Briefe vom 23. August 1794: „Sie nehmen die ganze Natur zusammen, um über das Einzelne Licht zu bekommen; in der Allheit ihrer Erscheinungsarten suchen Sie den Erklärungsgrund für das Individuum auf. Von der einfachen Organisation steigen Sie, Schritt vor Schritt, zu der mehr verwickelten hinauf, um endlich die verwickeltste von allen, den Menschen, genetisch aus den Materialien des ganzen Naturgebäudes zu erbauen.“

Berlin. Fr. Braß.



Der unlautere Wettbewerb.

1.

J. St. Mill erklärt in seiner Political economy die Thatsache, daß die englischen Nationalökonomen ihre Lehren ausschließlich auf das Prinzip der freien Konkurrenz ohne Berücksichtigung der Sitte aufgebaut haben, daraus, daß nur dadurch die Volkswirtschaftslehre Anspruch auf den Charakter einer Wissenschaft erheben könne; denn nur unter Voraussetzung der Konkurrenz als des ausschließlichen Regulators könnten Preisgesetze aufgestellt werden. Mill drückt damit nur die Meinung der ganzen klassischen Nationalökonomie und ihrer

deutschen und außerdeutschen Epigonen aus. „Von jeher," sagt Prince-Smith einmal, „hat eine einsichtslose Gewalt den Marktverkehr Beschränkungen unterworfen, welche Mißgestaltungen erzeugten, den Fortschritt des Wohlstandes hemmten und Willkür an die Stelle der Gerechtigkeit setzten; denn im Wirtschaftsleben giebt es für volle Gerechtigkeit keine andere Bürgschaft als die absolute Freiheit."

Eben ist nun in Deutschland die Staatsgewalt daran, der absoluten Freiheit im Marktverkehr Beschränkungen aufzuerlegen; handelt sie damit einsichtslos?

Es ist der Gesetzentwurf zur Bekämpfung des unlauteren Wettbewerbs, den ich im Auge habe, wenn ich von den beabsichtigten gesetzlichen Beschränkungen des freien Marktverkehrs spreche.

Ich will kurz untersuchen, ob es Gründe rechtlicher, wirtschaftlicher und allgemeiner Natur giebt, welche einen staatlichen Eingriff in das Gebiet der freien Konkurrenz erfordern, ob der unlautere Wettbewerb, d. h. der Wettbewerb mit sittlich anstößigen, den Mitkonkurrenten und die Allgemeinheit schädigenden Mitteln, gerade in der Gegenwart einen solchen Umfang erreicht hat, daß die Klagen über denselben eines reichsgesetzlichen Niederschlages bedürfen.

Um diese konkreten Fragen beurteilen zu können, muß man vorher wohl den aprioristischen Satz Prince-Smiths an den Erscheinungen des praktischen Lebens einer Probe unterziehen.

Seit dieser Satz Prince-Smiths, den ich nur als den Typus von unzähligen ähnlichen herausgegriffen habe, im Vollgefühl des Genusses der aufdämmernden Freiheit geschrieben worden ist, ist, wie man unbestritten behaupten kann, eine Ernüchterung in den überspannten Vorstellungen von der absoluten Freiheit eingetreten. Denn die freie Konkurrenz hat in der experimentellen Bedeutung, die ihr seit Einführung der Gewerbefreiheit allenthalben zuteil geworden ist, an vielen Stellen ein anderes Bild gezeigt als dasjenige, welches die englische Nationalökonomie auf abstraktem Wege konstruiert hatte. Die guten Wirkungen derselben wird heutzutage niemand mehr in Abrede stellen: in technischer Beziehung hat die Triebkraft der Selbstsucht die schwierigsten Probleme gelöst und die Hindernisse beseitigt, welche der Versorgung aller mit Gütern und Waren sich in den Weg stellten. Aber die aufmerksame Beobachtung der thatsächlichen Erscheinungen nötigt uns auch das Zugeständnis ab, daß das praktische Leben auf dem Felde des freien Wettbewerbs Mißstände gezeitigt hat, welche die theoretische Spekulation nicht in den Kreis ihrer Berechnungen gezogen hatte.

Zwei Punkte sind es vor allem, die man bei Beurteilung der freien Konkurrenz nicht außer Augen lassen darf. Zunächst die Frage: was bezweckt die freie Konkurrenz?

Beantwortet man diese Frage nüchtern, ohne sich von dem Schimmer der durch sie angeblich immer bewirkten „Harmonie der Interessen“ blenden zu lassen, so wird man sagen müssen, daß der Konkurrent die Beseitigung oder die Beschränkung des Mitkonkurrenten beabsichtigt. Im Tierleben vollzieht sich dieser Kampf bekanntlich in brutaler Weise durch diejenigen Waffen, mit denen die Natur jedes Tier ausgerüstet hat, im Menschenleben durch Anwendung aller wirtschaftlichen und geistigen Kräfte, welche die Kultur erzeugt hat, freilich oft mit nicht minder brutalem Ausgang. Wenn der Zweck der Konkurrenz somit darin besteht, den Mitbewerbenden zu verdrängen, so wird, bei Ungleichheit der Kräfte, die endgültige Wirkung derselben auch die sein, die Herrschaft eines oder weniger an ihre Stelle zu setzen. Absicht der Konkurrenz ist, die Konkurrenz zu beseitigen. Alle die günstigen Wirkungen, die man ihr nachrühmen kann, und die darin bestehen, daß eben durch die Anstrengungen, sich im Kampf um das Angebot zu behaupten oder den Gegner zu vernichten, die Produktion gesteigert, die Güterversorgung erleichtert, die Produkte verbilligt und damit auch der Allgemeinheit die wesentlichsten Dienste geleistet werden, sind von den Kämpfern im Wettbewerb nicht beabsichtigt. Ihre Absicht kann nur darin bestehen, möglichst viel und zu möglichst günstigen Preisen zu verkaufen.

Die zweite Frage gilt den Mitteln, deren die Mitbewerbenden sich bedienen, um sich gegenseitig den Rang abzulaufen.

Es sind drei Mittel, welche zum Siege führen können, das Mittel der größeren Macht, das Mittel der größeren Gewissenlosigkeit, endlich das Mittel der größeren Solidität.

Man möchte annehmen und wünschen, daß das letzte Mittel allein angewendet würde, um zu einer bevorzugten Stellung im Erwerbsleben zu gelangen. Denn würde die Konkurrenz nur dem Siege der besseren Qualität dienen, so müßte dies in der That zu einem wirtschaftlichen Zustand führen, in welchem das Selbstinteresse des Anbietenden den Wünschen der Nachfragenden entspricht und eine Harmonie der Interessen bewirkt wird. Aber die Klagen über den „Mangel an Treu' und Glauben auf dem ganzen Gebiete unserer Gewerbethätigkeit“ belehren uns eben eines anderen.

Von dem ersten Mittel ist eigentlich hier nach der Absicht dieser

Abhandlung nicht zu reden. Allein, da ich des Mittels der größeren Macht gedacht habe, will ich wenigstens kurz sagen, wie ich es verstehe. Ich meine damit die Unterdrückung der minder kapitalkräftigen Produzenten dnrch die kräftigeren. Wie im internationalen Verkehr die riesigen Hilfsmittel Englands zu dem industriellen Sieg über die anderen Länder geführt haben, indem diese es in den Stand setzten, lange Zeit hindurch zu billigstem Preise und selbst unter dem Preise zu verkaufen und die fremde Konkurrenz zu töten, so muß auch im inländischen Verkehr der kapitalkräftige Konkurrent den schwächeren erdrücken.

Natürlich ist diese Absicht der Konkurrenten, den Wettbewerb durch die wirtschaftliche Alleinherrschaft zu ersetzen, bislang nicht erreicht; denn es fehlt nicht an Bestrebungen und Kräften, die dieser Absicht entgegenwirken, aber daß sie besteht und vielfach von Erfolg gekrönt ist, das beweist die Verdrängung der Kleinindustrie durch die große, der kleinen Brauer und Brenner durch die großen. Vielfach wird bei gleich kräftigen Konkurrenten der Kampf, der für beide schädlich sein müßte, durch einen Frieden geschlichtet, der die beiden Parteien zu gemeinsamer Aktion, sei es gegenüber der Nachfrage, sei es gegenüber den anderen Konkurrenten, vereinigt. An die Stelle der Konkurrenz tritt die Koalition in irgend einer Form, die doch auch nicht mehr Konkurrenz ist, ja die in ihrer bedrohlichsten Erscheinung, den Ringen, eine neue Art privater Preistaxen schafft.

Was endlich das zweite Mittel anlangt, den Kampf mit bedenklichen Waffen, so ist dieser unser eigentlichster Gegenstand. Wie im Kampfe zweier Nationen miteinander sich uns nicht selten das Schauspiel bietet, daß die Angehörigen der unterliegenden zu Mitteln greifen, die Völkerrecht und Humanität verurteilen, so hat der heiße und oft anarchische Kampf des Erwerbslebens nicht selten dazu geführt, daß nicht wenige Kämpfer von Mitteln Gebrauch machen, die vor dem Richterstuhl menschlicher Moral und Ethik nicht bestehen können. Das fieberhafte anarchische Treiben, die Angst, im Wirtschaftsleben sich nicht behaupten zu können, der Druck, den der besser situierte Konkurrent ausübt, haben Gesinnungen und ein Geschäftsgebahren erzeugt, das sich, wie es in den Motiven des deutschen Gesetzentwurfes heißt, „vom Betrug häufig nur noch durch die Schwierigkeit unterscheidet, das Vorhandensein aller seiner rechtlichen Merkmale nachzuweisen.“

Nun ist richtig, daß man diese bedenklichen Auswüchse des modernen Erwerbslebens nicht allein der Gewerbefreiheit zur Last

legen darf: auch zur Zeit des Zunftzwanges fehlt es nicht an Klagen über unlauteren Wettbewerb, an Verordnungen gegen das unreelle Anpreisen der eigenen Waren zum Schaden der Zunftgenossen, gegen das Verkaufen von Weinen unter falschen Bezeichnungen; ja ein Beschluß des Pariser Parlaments von 1648, nach welchem es den Kaufleuten verboten war, die Firmenschilder anderer Kaufleute in derselben Straße oder Ortschaft nachzuahmen, mutet uns ganz modern an. Aber ohne Zweifel hat der Unfug heute erheblich größere Dimensionen angenommen; denn die Freiheit des Wirtschaftslebens schafft einen leeren Raum, auf dem die guten und die schlechten Kräfte mit unendlich viel größerem Kraftaufwand wie früher sich tummeln können. Jedenfalls wird niemand den Versuch machen wollen, das Vorhandensein eines Wettbewerbs mit unlauteren Mitteln, eines gesteigerten, in der Wahl seiner Mittel skrupellosen Egoismus, eines Treu und Glauben untergrabenden Geschäftsgebahrens in Abrede zu stellen. Sichtbar ist die Bewegung gegen die dadurch gezeitigten Mißstände in der letzten Zeit gewachsen. Vor einigen Jahren hat der über ganz Deutschland verbreitete „Zentralverband deutscher Kaufleute", hat die „Leipziger Kolonialwarenzeitung" reiches Material zu dieser Frage gesammelt; Tages- und Fachzeitungen haben die Angelegenheit behandelt; wissenschaftliche, kaufmännische, gewerbliche Vereine haben zu ihr Stellung genommen; die Broschüren von Stegmann und Böttiger haben das Thema schriftstellerisch verarbeitet — das Resultat aller dieser Bemühungen war der genauere Nachweis, daß die nunmehr unter dem Namen des unlauteren Wettbewerbs zusammengefaßten Erscheinungen, die jedem aufmerksamen Beobachter des täglichen Lebens aus persönlichen Erfahrungen bekannt waren, einen überraschenden Umfang angenommen und den Charakter einer öffentlichen Kalamität erreicht haben.

Will man die Hauptformen des unlauteren Wettbewerbs herausgreifen, so wird man als solche das Reklamewesen, die Firmenverschleierungen, die Quantitätsverschleierungen und den Verrat von Betriebs- und Geschäftsgeheimnissen zu bezeichnen haben.

Die Reklame tritt, wie man mit Recht gesagt hat, in die Lücke, welche die Unkenntnis der Konsumenten im guten wie im schlechten Sinne läßt. Sie ist mehr und mehr ein unentbehrliches Mittel geworden, um dem Käufer das von dem Verkäufer gewünschte Urteil zu suggerieren. Sie ist für den redlichen Verkäufer ein notwendiges Übel, für den unredlichen aber eine wichtige, ja oft die einzige Waffe im Wettbewerb gegen die Ehrlichkeit. Das Anpreisen halbechter

Stoffe für echte, irreführende Angaben und Preisnotierungen in den Schaufenstern, das unerschöpfliche Konkurswarenlager, in dem der „kleine Posten Konkursmasse" fortwährend durch neue Zufuhr von Waren ergänzt wird, das „Spezial-Reste-Geschäft", das ganze Stücke in Reste zerschneiden läßt, die Anzeigen von Warenlagern von erlogener Größe (100 000 Paletots u. s. w.), Verkäufe unter falschen Vorspiegelungen (z. B. von Möbeln wegen zurückgegangener Verlobung), der Gebrauch gefälschter Ausstellungsdiplome und anderer Auszeichnungen, und zahlreiche ähnliche Manipulationen haben nur den Zweck, durch Angabe wissentlich falscher Thatsachen die Käufer von dem anständigen Geschäftsmanne wegzulocken und selbst Geschäfte zu machen, die, wenn das Publikum den wahren Sachverhalt durchschaut hätte, unterblieben wären. Noch schlimmer ist diejenige Reklame, welche nicht nur lügt, sondern die Konkurrenten in den Augen der Käufer herabsetzt und ihren Kredit schädigt. So wenn in gedruckten Empfehlungen eines Händlers mit griechischen und spanischen Weinen behauptet wird, daß alle übrigen im Handel befindlichen Weine der betreffenden Länder „verschnitten und vermehrt seien und auf Originalität keinen Anspruch machen könnten."

Bekannt sind ferner die Ärgernis erregenden Vorgänge auf dem Gebiete der Firmenverschleierungen: die unrechtmäßige und irreführende Benutzung der Bezeichnung eines Geschäftes oder eines Namens, einer Firma in der Absicht, dadurch Verwechselungen mit Firma, Namen oder Bezeichnung eines ähnlichen Geschäftes eines anderen herbeizuführen. Solche Fälle sind aus Prozessen, welche von den Geschädigten angestrengt worden sind, zur Genüge bekannt. Freilich haben die gerichtlichen Urteile den Geschädigten nur in seltenen Fällen zu dem Rechte verhelfen können, das ihnen der Laienverstand unbedenklich zugebilligt hat.

Üppiger Schwindel wird mit Quantitätsverschleierungen getrieben. Namentlich auf dem Gebiete des Handels mit Garn und Wolle ist es Geschäftsgewohnheit zahlreicher Kaufleute geworden, aus dem als Gewichtseinheit benützten Pfunde anstatt der üblichen 10 Bunde deren 12 bis 14 herzustellen und diese Bunde unter Verheimlichung des Mindergewichtes zu Preisen abzugeben, die scheinbar günstiger sind als die Preise, welche der an der alten Einteilung festhaltende solide Kaufmann fordert. Ähnliche Mißbräuche sind beim Verkauf von Bier in Flaschen und Gebinden, beim Detailverkauf von Bindfaden, Seife, Zucker und anderen Waren beobachtet worden.

Leidet unter den bisher genannten Formen des unlauteren Wett-

bewerbs der solide Konkurrent sowohl wie der unbefangene Käufer, so schädigt der unlautere Wettbewerb durch Verrat von Geschäfts- und Betriebsgeheimnissen in erster Linie den Geschäftsmann und Fabrikanten. Ich meine damit beispielsweise das Verkaufen wertvoller Musterzeichnungen einer Fabrik durch einen Angestellten derselben während der Zeit seiner Anstellung an ein Konkurrenzgeschäft, den Verkauf der Kundenliste eines Geschäftes an den Inhaber eines anderen, das Sichanwerbenlassen von Angestellten eines Geschäftes durch ein renommiertes anderes, um die Spezialartikel des letzteren kennen zu lernen und dem ersteren zu vermitteln — lauter Fälle, die die allgemeine Moral verurteilt, in denen das Gericht aber nur, wenn der Missethäter sich besonders ungeschickt angestellt hat, strafend einzugreifen vermag. Solchen Fällen gegenüber erscheint der Verrat von Geschäfts- oder Betriebsgeheimnissen durch einen Angestellten, der endgültig aus dem Geschäfte, dessen Geheimnisse er anderen mitteilt, ausgetreten ist, an ein anderes, dem er nun angehört, als harmlos.

2.

Es ist bekannt, daß andere Staaten schon lange einen zum Teil weitgehenden Rechtsschutz gegen die eben geschilderten Formen des unlauteren Wettbewerbs gewähren. Obenan steht Frankreich, welches die Concurrence déloyale in Theorie und Praxis zu einem besonderen Rechtsinstitut ausgebildet hat. Die Hauptwaffe des französischen Richters bietet in dieser Beziehung, neben einigen Spezialgesetzen, der Artikel 1382 des Code civil, welcher bestimmt, daß derjenige, welcher einem andern widerrechtlich Schaden zufügt, denselben zu ersetzen verpflichtet sei. Nach französischer Auffassung hat der Handel- und Gewerbetreibende ein besonderes Eigentum an den Beziehungen zu seiner Kundschaft, deren Begründung ihm durch seine Geschicklichkeit und Solidität, seinen Kredit und Ruf, aber auch durch äußere Umstände, wie die Lage des Geschäftslokales, gelang. In diesem Eigentum soll er geschützt werden; jede Verletzung desselben soll Schadensersatz und Verbot der schädigenden Handlung nach sich ziehen. Natürlich kann bei grundsätzlicher Geltung der Gewerbefreiheit nicht jedes neue Konkurrenzunternehmen, obwohl es den Absatz der bestehenden Geschäfte beeinträchtigt, als eine Verletzung dieses Eigentumsrechtes erscheinen, wohl aber ein solches, welches durch unredliche Mittel, durch Mißbrauch der gewerblichen Freiheit die Kundschaft für sich zu gewinnen sucht. Solche unredlichen Mittel sind: Anmaßung fremder Unterscheidungszeichen — Namen, Schild —, falscher Herkunftsbezeichnungen,

fremder Verpackungen u. dergl., ferner die Anmaßung besonderer Auszeichnungen, endlich die Herabsetzung der Konkurrenten. Die Anmaßung fremder Unterscheidungszeichen bezweckt nach der Auffassung der französischen Gerichte eine Verwechselung der Unternehmungen oder deren Erzeugnisse zum Schaden des ersten Bezeichners; die widerrechtliche Anmaßung von Auszeichnungen lockt die Käufer durch die in der Auszeichnung liegende Empfehlung von dem rechtmäßigen Inhaber einer solchen und von den übrigen Konkurrenten weg; die Herabsetzung eines Konkurrenten, das Dénigrement, vollends ist der klare Ausdruck der absichtlichen Schädigung des Konkurrenten, wobei freilich nach dem französischen Rechte auf die Wahrheit oder Unwahrheit der Behauptung kein Gewicht gelegt wird. Gemäß der Auffassung der Concurrence déloyale als Privatdelikt zieht dieselbe allerdings nur zivilrechtliche Folgen nach sich; eine strafrechtliche Ahndung tritt nur in einigen Fällen auf Grund eines Spezialgesetzes ein.

In der gleichen Richtung wie die französische Gesetzgebung bewegt sich die belgische, die italienische gegen die concurrenza sleale, die englische und nordamerikanische gegen die unfair oder not honorable competition. Anders liegen die Verhältnisse in Österreich. Zwar hat das bürgerliche Gesetzbuch Österreichs einen dem Artikel 1382 des Code civil entsprechenden Rechtssatz, aber die österreichischen Gerichte haben die im Gesetzbuche gebotene Handhabe nicht benützen zu können geglaubt. Man hat deshalb dort, da das Bedürfnis nach einer Bekämpfung der besprochenen Mißstände nicht geringer war, als anderswo, den Weg der Spezialgesetzgebung beschritten und ist eben daran, denselben zu erweitern. Nachdem gegen den Mißbrauch im Firmenwesen und die Anmaßung von Auszeichnungen Rechtsschutz gewährt worden war, wendete sich ein erst im letztverflossenen Jahre erlassenes Gesetz gegen die Auswüchse im Ausverkaufswesen. Ein Gesetzentwurf, durch welchen Bestimmungen zum Schutze gegen Übervorteilungen in Bezug auf Quantität und Qualität im Warenverkehr erlassen werden sollen, ist im vorigen Jahre dem Abgeordnetenhause vorgelegt worden. Endlich sei noch der Schweiz gedacht. Seit das Gesetz von 1881 über das Obligationenrecht, entsprechend dem Artikel 1382 des Code civil, eine Ersatzpflicht wegen widerrechtlicher, absichtlicher oder fahrlässiger Schadenszufügung anerkannt hat, haben die Gerichte allmählich den Begriff der Concurrence déloyale nach dem Beispiel der französischen Rechtsprechung ausgebildet. Aber dem zivilrechtlichen Schutz soll in dem künftigen Strafgesetzbuch auch der strafrechtliche zur Seite treten. Artikel 78 desselben soll in lapidarer

Einfachheit und Volkstümlichkeit bestimmen: „Wer durch arglistige Kniffe, schwindelhafte Angaben, böswillige Verdächtigungen oder durch andere unehrliche Mittel die Kundschaft eines Geschäftes aus Eigennutz von derselben abzuleiten sucht, wird mit Gefängnis oder mit Geldstrafe bis zu 10000 Francs bestraft; die beiden Strafen können verbunden werden."

Die Beispiele, wie sie Frankreich und andere Länder in der Behandlung des unlauteren Wettbewerbs aufweisen, haben in Deutschland keine Nachfolge gefunden. Zwar haben bedeutende Juristen, wie Kohler und Gierke, schon länger aus der in dem unlauteren Wettbewerb liegenden Verletzung des „Individualrechts" oder „Individualitätsrechts" einen Anspruch auf Schadensersatz des Geschädigten gegen den unreellen Konkurrenten zu begründen gesucht. Sie meinten, daß, wie jedem Individuum das Recht auf Leben, Freiheit und Ehre zustehe, so auch jedes Anspruch auf Schutz seiner Arbeitsleistung, seiner Thätigkeit als Produzent und Verkäufer, seiner sittlichen, geistigen und materiellen Kräfte, seines Kredits, seiner Reellität u. s. w. habe, und daß niemand sich einen ihn schädigenden Eingriff in diese Rechtssphäre gefallen zu lassen brauche. Es ist auch von hervorragenden Gelehrten darauf aufmerksam gemacht worden, daß das preußische Landrecht in seinen Bestimmungen über die außerkontraktliche Schadensersatzklage, daß ebenso das bayerische Landrecht und die sächsische bürgerliche Gesetzgebung in ähnlichen Bestimmungen die Möglichkeit gerichtlichen Vorgehens gegen den unlauteren Wettbewerb auf dem Boden des Zivilrechtes wenigstens in den Fällen ermöglicht haben, in denen die Schadensersatzklage durch den Nachweis einer ohne Recht erfolgten vorsätzlichen oder grob fahrlässigen Schadenszufügung begründet werden konnte. Allein die deutsche Rechtssprechung hat sich nicht zu dieser Auffassung des unlauteren Wettbewerbs verstanden. Das Reichsgericht hat selbst in einem Urteil vom 1. November 1887 den Rechtsschutz gegen illoyale Konkurrenz in Deutschland noch als mangelhaft bezeichnet und sein Bedauern über diesen Mangel deutlich zu verstehen gegeben. Selbst in denjenigen Teilen Deutschlands — Baden, Elsaß-Lothringen, Pfalz, hessische und preußische Rheinlande —, in denen der Code civil in Geltung steht, ist die von den französischen Gerichten erfolgreich gebrauchte Waffe des Artikels 1382 nicht angewendet worden, zum teil ohne Zweifel deshalb, weil die deutsche Rechtsprechung allzu formalistisch verfährt.

In Deutschland kannte die Gesetzgebung nur wenige Vorschriften, die gegen einzelne Arten von Benachteiligungen im Geschäftsverkehr

durch unredliches Gebahren Schutz gewährten: Die Artikel 20 und 27 des Handelsgesetzbuches mit ihren Bestimmungen gegen den Firmenmißbrauch, die Gesetze zum Schutze des Urheberrechtes an Schrift- und Kunstwerken und Photographien, das Patentgesetz, das Gesetz zum Schutze der Muster und Modelle, namentlich aber das Gesetz zum Schutze der Warenbezeichnungen vom 12. Mai 1894. Dies letzte Gesetz hat bekanntlich über den Rahmen des Rechtsschutzes für Warenzeichen im engeren Sinne hinausgegriffen; es hat geradezu die Mißbräuche der unlauteren Konkurrenz getroffen, wenn es denjenigen mit Strafe und der Verpflichtung zum Schadensersatz bedroht, welcher in trügerischer Absicht die im Verkehr bekannte Ausstattung der Waren eines anderen unbefugt verwendet, und wenn es ferner den Gebrauch falscher Ursprungsbezeichnungen zum Zweck der Erregung von Irrtum über Beschaffenheit und Wert von Waren verbietet.

Gerade bei der Verhandlung des Reichstages über die eben erwähnten Bestimmungen des Gesetzes zum Schutze der Warenzeichen war es, wo der Reichstagsabgeordnete Rören vom Zentrum, den Wünschen vieler Gewerbetreibenden Ausdruck verleihend, den Antrag stellte, in dieses Gesetz auch die Bestimmung aufzunehmen, daß derjenige, welcher „zum Zweck der Täuschung im Handel und Verkehr über den Ursprung und Erwerb, über besondere Eigenschaften und Auszeichnungen von Waren, über die Menge der Vorräte, den Anlaß zum Verkauf oder die Preisbemessung falsche Angaben macht, welche geeignet sind, über Beschaffenheit, Wert oder Herkunft der Waren einen Irrtum zu erregen", vorbehaltlich des Entschädigungsanspruchs des Verletzten mit Geldstrafe oder Gefängnis bestraft werden solle. Der Antrag wurde angenommen, fiel aber in der dritten Lesung, nicht weil die Majorität den Zweck desselben nicht gebilligt hätte, sondern weil formell und sachlich diese Bestimmungen nicht in den Rahmen des Gesetzes paßten und zudem von Herrn von Böttticher eine eingehende Vorlage zur Bekämpfung des unlauteren Wettbewerbs in Aussicht gestellt wurde. Es war richtig, daß man die von Rören vorgeschlagenen Bestimmungen nicht in das Warenzeichengesetz aufnahm; es wäre wohl auch besser gewesen, wenn man die über den Begriff der Zeichenverletzung hinausgehenden Bestimmungen dieses Gesetzes im Zusammenhang mit dem Gesetz über den unlauteren Wettbewerb erledigt hätte.

Das Versprechen, einen Gesetzentwurf zur Bekämpfung des unlauteren Wettbewerbs auszuarbeiten, löste Herr von Bötticher durch die zuerst im Januar 1895 erfolgte Publikation eines solchen ein.

Auf Grund der zahlreichen, von Korporationen, Sachverständigen und der Tagespresse ausgegangenen Beurteilungen ist dieser erste Entwurf sodann umgearbeitet und im Dezember neuerdings veröffentlicht worden. Der Reichstag hat sich in der Sitzung vom 13. und 14. Dezember mit der Vorlage befaßt und sie nach einer Generaldebatte an eine Kommission verwiesen. Obwohl der Gesetzentwurf demnach allgemein bekannt geworden ist, möchte ich doch die Hauptbestimmungen desselben kurz in das Gedächtnis zurückrufen.

Der Gesetzentwurf stellt diejenigen gesetzlichen Schutzmaßregeln an die Spitze, welche die Auswüchse des Reklamewesens treffen sollen. Die Voraussetzungen für die Verfolgung der Reklame sind einmal, daß dieselbe lügnerisch ist, daß sie ferner in öffentlichen Bekanntmachungen oder Mitteilungen, die für einen größeren Personenkreis bestimmt sind, also in Zeitungsinseraten, Plakaten, Geschäftskarten, Angaben im Schaufenster, nicht bloß mündlich von Person zu Person, gemacht wird, daß sie ferner geeignet ist, den Anschein eines besonders günstigen Angebotes hervorzurufen durch unrichtige Angaben über Beschaffenheit, Herstellungsart, Preisbemessung von Waren oder gewerblichen Leistungen, über die Art des Bezuges und die Bezugsquelle von Waren, über den Besitz von Auszeichnungen oder über den Zweck und Anlaß des Verkaufs. Die gleiche Rechtswirkung wie solche unrichtige Angaben haben Veranstaltungen, z. B. bildliche Darstellungen, welche darauf berechnet und geeignet sind, wie unrichtige Angaben zu wirken; so z. B. wenn jemand im Schaufenster die Abbildung eines Fabrikgebäudes anbringt, um dadurch die Meinung zu erwecken, daß er selbst erzeuge und infolgedessen bessere und billigere Ware liefern könne als andere. Die Rechtsfolgen des Reklameschwindels sind in erster Linie zivilrechtlicher Natur, indem dem geschädigten Konkurrenten die Klage auf Unterlassung der unrichtigen Angabe und auf Schadensersatz zusteht; aber auch strafrechtliche Folgen und zwar Geldstrafe bis zu 1500 Mark und im Wiederholungsfalle neben oder statt der Geldstrafe eine Freiheitsstrafe bis zu sechs Monaten Haft oder Gefängnis können eintreten, wenn die Angaben mit dem Bewußtsein der Unwahrheit und der Absicht der Täuschung gemacht wurden.

Was die Quantitätsverschleierungen anlangt, beispielsweise die oben erwähnten Mißstände im Garnhandel, so hat hier der Gesetzgeber darauf verzichtet, die Thatbestandsmerkmale für die einzelnen Formen derselben anzuführen, sondern will, meines Erachtens aus guten Gründen, dem Bundesrat die gesetzliche Ermächtigung erteilt

wissen, im Verordnungswege zu bestimmen, daß gewisse Waren im Detailverkehr nur in bestimmten Maß-, Gewichts- oder Stückeinheiten oder mit einer auf der Ware oder ihrer Aufmachung anzubringenden Angabe ihrer Menge gewerbsmäßig feilgehalten oder verkauft werden dürfen. Bei der Beweglichkeit des Verkehrs und bei der Möglichkeit, daß Mißstände wie im Garnwesen auch auf anderen Gebieten sich einstellen können, bedarf es in der That an Stelle des schwer und langsam arbeitenden Gesetzes einer Verordnungsgewalt, welche rasch im Augenblick des Bedürfnisses einzugreifen vermag. Übertretungen der einschlägigen Bestimmungen des Bundesrates sollen mit Geldstrafe bis zu 150 Mark oder mit Haft bestraft werden.

Den zahlreichen Klagen über den Firmenschwindel soll durch das Verbot abgeholfen werden, im geschäftlichen Verkehr, also bei Anzeigen in öffentlichen Blättern, auf Schildern, Preislisten, Geschäftsbriefen, dann auf der Ware selbst oder deren Verpackung solche Namen, Firmen, Geschäftsstätten zu benützen oder zu bezeichnen, durch welche eine Verwechselung mit dem Namen, der Firma oder der Bezeichnung eines bestehenden Erwerbsgeschäftes hervorgerufen werden kann. Die, übrigens rein zivilrechtlichen, Folgen dieses Mißbrauches sollen aber nur eintreten, wenn derselbe in der böswilligen Absicht geübt wurde, eine solche Verwechselung herbeizuführen.

Endlich sucht der Gesetzentwurf auch Geschäfts- oder Betriebsgeheimnisse gegen Verrat zu schützen. Der Entwurf führt zwei Arten von Geschäfts- oder Betriebsgeheimnissen an, die einfachen, dem Angestellten, Arbeiter oder Lehrling vermöge des Dienstverhältnisses anvertrauten oder sonst zugänglich gemachten und die qualifizierten, d. h. solche, die dem Angestellten gegen die schriftliche, den Gegenstand des Geheimnisses ausdrücklich bezeichnende Zusicherung der Verschwiegenheit anvertraut worden sind, zu deren Geheimhaltung er sich also urkundlich für einen bestimmten Zeitraum verpflichtet hat. Die Strafen sind außer der Schadensersatzpflicht Geldstrafe bis zu 3000 Mark oder Gefängnis bis zu einem Jahr. Die gleichen Rechtsfolgen wie den eigentlichen Verräter treffen auch denjenigen, welcher Geschäfts- oder Betriebsgeheimnisse, die er durch Verrat oder unmoralische oder gesetzwidrige Handlung erfahren hat, zu Zwecken des Wettbewerbs selbst verwertet oder anderen mitteilt. Endlich sind auch die Gehilfen beim Verrat, sowie die Anstifter desselben mit Strafe bedroht.

Das sind in kurzen Zügen die Grundsätze des Entwurfs eines Gesetzes gegen den unlauteren Wettbewerb.

Vergleicht man diese mit der Behandlung, die dieser Gegenstand in Frankreich, Belgien, Italien und der Schweiz erfährt, so fällt zweierlei auf: erstens einmal, daß die deutsche Reichsgesetzgebung auch auf diesem Gebiete den Weg der Spezialgesetzgebung beschreitet, und zum zweiten, daß die Mißbräuche des unlauteren Wettbewerbs nicht nur zivilrechtliche Folgen nach sich ziehen, sondern in den meisten Fällen auch strafrechtlich geahndet werden sollen.

Der Weg der Spezialgesetzgebung erfreut sich nicht der allgemeinen Billigung. Manchen wäre eine prinzipielle Regelung durch Aufstellung eines Rechtssatzes im bürgerlichen Gesetzbuche lieber gewesen. Man befürchtet, daß die in dem Gesetzentwurfe beliebte Kasuistik gegenüber neuen oder nicht erwähnten Formen des unlauteren Wettbewerbs versagen könnte. Das ist richtig; allein es scheint doch nach den bisherigen Erfahrungen auf diesem und verwandten Gebieten, daß der von der Reichsregierung gewählte Weg mehr der Neigung, der ganzen Facherziehung des deutschen Richterstandes entspricht.

Auch die strafrechtlichen Bestimmungen des Gesetzentwurfes sind bemängelt worden; mancher hält eine zivilrechtliche Schadensersatzpflicht für genügend. Dem gegenüber möchte ich mit aller Entschiedenheit betonen, daß gerade durch die strafrechtlichen Bestimmungen der deutsche Gesetzentwurf sich vor der in anderen Ländern üblichen Behandlung des unlauteren Wettbewerbs vorteilhaft auszeichnet; denn es handelt sich hier nicht bloß um eine privatrechtliche Schädigung der Konkurrenten, sondern um eine Verletzung des öffentlichen Interesses, um gemeingefährliche Handlungen.

Das soll noch an einigen Beispielen erwiesen werden, wobei ich freilich aus der Fülle des Materials nur wenige Fälle herausheben kann und auf eine Behandlung der Bestimmungen gegen die Verletzung der Geschäfts- und Betriebsgeheimnisse, bei denen das öffentliche Interesse nicht so in den Vordergrund tritt, schon aus Raummangel verzichten muß.

So handelt es sich bei den Manipulationen, durch welche der Käufer über die von ihm gekaufte Menge von Waren getäuscht wird, sicherlich um eine Schädigung der ehrlichen Konkurrenten, aber ebenso auch um eine Benachteiligung der Käufer, um eine Verletzung der Allgemeinheit. Ich will dies an dem schon mehrfach erwähnten Beispiel aus dem Garngeschäfte klarmachen. Ein Kaufmann macht, um Käufer anzulocken, im Hinblicke auf die den Kunden bekannte Geschäftsgewohnheit, das Pfund in 10 Unterabteilungen zu 50 Gramm

einzuteilen, aus dem Pfunde anstatt 10 Bunde deren 12, 13 und 14, und verkauft diese Bunde unter Verschleierung des Mindergewichts zu Preisen, die scheinbar günstiger sind, als die Preise, welche der an der alten Einteilung festhaltende reelle Kaufmann stellt. Man wirft gegenüber den Klagen über diese Zustände ein: „Was soll der Lärm? Der Käufer hat eben für weniger Geld weniger Waren erhalten; bei dem Geschäftsmann aus der alten Schule hätte er zwar mehr Waren erhalten, aber sie auch teurer bezahlen müssen.“ Aber der Fall liegt nicht so harmlos, wie er aussieht. Der Kaufmann mit dem geringern Gewicht hat die neuen Kunden nur dadurch gewonnen, daß er die Thatsache des Mindergewichtes verschwiegen hat. Der Käufer aber hat sich nur durch die Meinung, daß er hier für weniger Geld die gleiche Quantität und Qualität von Waren erhalten würde, wie bisher für mehr, zu dem Besuche des Geschäftes bestimmen lassen. Der Käufer, der den für ihn unkontrollierbaren Sirenentönen der „Konkurrenz“ folgte, hat weniger erhalten, als er zu erhalten überzeugt war; er ist von dem Verkäufer, der ihn bisher vielleicht zu voller Zufriedenheit bedient hat, nur in der Hoffnung auf besseren Einkauf weggegangen. Wieder von anderer Seite sagt man, das Publikum möge sich gegen solche Handlungsweise selbst schützen. Nun ist es ganz richtig, daß der Staat nicht als wirtschaftlicher Schutzengel jede Handlung des Käufers überwachen soll und kann. Aber es ist die Frage, ob der Konsument auch beim besten Willen in der Lage ist, die Beschwindelung und Übervorteilung von sich abzuhalten. Und vielfach ist dies nicht der Fall. Der Konsument, wenn er nicht mit Wage, Hohlmaß und sonstigen Vorrichtungen ausgerüstet auf den Kauf sich begeben will, kann sich unmöglich selbst schützen; ein solcher Selbstschutz ist auch bei der heutigen Lebhaftigkeit des Verkehrs und bei der eng bemessenen Zeit, die der einzelne dem Ladenbesuche widmen kann, undenkbar. Das Publikum hat auch ein gutes Recht, zu verlangen, daß wenn Geschäftsgewohnheiten, wie z. B. die Einteilung des Pfundes Garn in eine bestimmte Anzahl von Bunden, gang und gebe geworden sind, es stets diesen gemäß bedient und eine Abweichung von der Regel ausdrücklich bemerkt werde. Geschäftsgewohnheiten erheischen Treue und Glauben; sie können nicht dazu dienen, daß der unredliche Verkäufer seine unlauteren Manipulationen mühelos verschleiere.

Ganz ähnlich ist es mit der Anmaßung von Auszeichnungen in der Form von Diplomen, Medaillen u. s. w. Sie dienen in den Augen des Publikums als eine Empfehlung des betreffenden Ge-

schäftes, wirken wie eine Art öffentlicher Garantie für die Güte seiner Waren. Sie verschaffen dem Inhaber einen nicht unerheblichen Vorsprung vor den Konkurrenten. Wer widerrechtlich seine meist minderwertigen Waren mit dem Schimmer von Auszeichnungen herausputzt, schädigt nicht nur schwer die Konkurrenten, welche durch hervorragende Leistungen die Auszeichnungen sich verdient haben, sowie diejenigen, welche ehrlich genug sind, den erborgten Glanz zu verschmähen, sondern auch die Allgemeinheit, welche durch die trügerischen Angaben sich zu ungünstigen Geschäften verleiten läßt. Oder fordert man vielleicht von dem Käufer, daß er sich vor dem Kauf von dem Verkäufer die Diplome vorweisen lasse? Auch hier kann der einzelne sich nicht helfen, das kann nur der eine für alle, der eben der Bewahrer und Schützer der öffentlichen Moral ist, der Staat. Und ähnlich liegt es in den anderen Fällen des Reklameschwindels, in denen es sich darum handelt, die Gutgläubigkeit des auf Treu' und Glauben sich stützenden Konsumenten durch „arglistige Kniffe und schwindelhafte Angaben", wie der Schweizer Gesetzentwurf sagt, auszubeuten.

In allen diesen Fällen wird nicht nur der ehrliche Konkurrent geschädigt, sondern die Allgemeinheit betrogen, die öffentliche Moral untergraben. Ja selbst materielle Schädigungen der Käufer werden in den meisten Fällen gegeben sein und die strafrechtliche Sühne um so mehr rechtfertigen. Man ist diesen, immerhin mäßigen, Schutz dem Konsumenten schuldig, der beim Tauschverkehr an sich in der Regel die schwächere Stellung einnimmt, weil er in den meisten Fällen weder eine genaue Kenntnis der Waren noch eine solche des Verhältnisses ihrer Kosten zum Preise besitzen kann. Aber noch ein weiteres ist zu bedenken. Werden Handlungen und Veranstaltungen, wie sie vom unlauteren Wettbewerb ausgehen, allgemeiner, so ist die Gefahr gar nicht zu vermeiden, daß von dem unmoralischen Treiben auch der solide Kaufmann angesteckt wird. Wird ihn nicht der Trieb der Selbsterhaltung dazu führen, dem erfolgreichen Beispiel seiner skrupelloseren Konkurrenten zu folgen, nachdem die Waffe der besseren Qualität und der größeren Solidität den Sieg nicht mehr verbürgt? Und ist dies nicht eine große Gefahr für die allgemeine Moral, nicht auch eine Gefahr für die Volkswirtschaft, die wenigstens im internationalen Verkehr auf die Dauer nur durch die Güte der Waren konkurrieren kann? Sachkenner behaupten, daß der scharfe Kampf der englischen Gerichte gegen die not honorable competition, der in zahlreichen gerichtlichen Entscheidungen seinen Ausdruck findet, nicht wenig zur

Solidität des Geschäftsverkehrs und damit zur Blüte von Handel und Gewerbe im Vereinigten Königreich beigetragen habe.

So erscheint auch unter diesem Gesichtspunkte der unlautere Wettbewerb als ein gemeingefährliches Vergehen, das die Anwendung des Strafrechts rechtfertigt. Ich kann es verstehen, wenn mancher die Hand nicht gerne dazu bietet, Treu' und Glauben im Geschäftsverkehr mit dem Polizeistock zu erzwingen. Natürlich ist das Gute, das der sittlichen Freiheit entquillt, unendlich mehr wert als jenes, welches dem Rechtszwang zu verdanken ist. Allein wenn die Freiheit zu Zuständen führt, welche die allgemeine Moral bedrohen, dann bleibt nichts übrig, als an die Stelle der zarteren Regeln der Sitte die feste Herrschaft des Rechtes zu setzen. Eine Androhung strafrechtlicher Folgen neben den zivilrechtlichen wird von manchem zu begehenden Unrecht abhalten; die Strafe wird, wenn sie nach begangenem Unrecht eintritt, das verletzte Recht sühnen und dem allgemeinen Rechtsgefühl, das die Straflosigkeit dieser Vergehen schon jetzt oft unbegreiflich findet, Genugthuung verschaffen. Es ist erfreulich, daß die in der Generaldebatte des deutschen Reichstages hervorgetretenen Meinungen die Hoffnung auf Annahme auch der strafrechtlichen Bestimmungen des Gesetzentwurfes gerechtfertigt erscheinen lassen. —

Prof. Dr. K. Th. Eheberg.



Neue Bücher.

Über den Entwurf eines bürgerlichen Gesetzbuches für das Deutsche Reich in zweiter Lesung. Ein Vortrag von Rudolph Sohm, Professor in Leipzig. Berlin, Franz Vahlen. 1896. 31 S. gr. 8°. —.80.

Nachdem in dieser Zeitschrift von G. Pfizer schwere Bedenken gegen den Entwurf des bürgerlichen Gesetzbuches ausgesprochen worden sind, sei hier doch auch auf eine warme Verteidigung desselben hingewiesen. R. Sohm erklärt den Entwurf für „würdig, Gesetz und Grundlage der kommenden Rechtsentwicklung zu werden", denn er enthält, wenn richtiges Juristenrecht, so eben deshalb auch wahres Volksrecht. Er enthält ferner nicht römisches, sondern wesentlich deutsches Recht und hat wenigstens starke Anläufe zu einem sozialen Recht. Er gewährt endlich die Möglichkeit, daß die Praxis den Buchstaben, wo er dem wahren Rechte zuwider ist, „an die Wand drückt". Wird er Gesetz, so kann er nur in jeder Hinsicht förderlich wirken. Dies die Meinung Sohms. — Sein Vortrag ist für Nicht-Juristen nicht immer leicht zu verstehen. S.

Thomas Carlyle. Ein Gedenkblatt von Christian Rogge,

Divisionspfarrer. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. 1895. 100 S. 8°. 1.20.

Das kleine Schriftchen erweckt den lebhaften Wunsch, mehr von Carlyle zu erfahren. Insofern erfüllt es den Zweck eines Gedenkblattes in trefflicher Weise. Aber es regt mehr dazu an, Carlyle um seine Jugend zu beneiden, in seinen Kämpfen zu bedauern, seine Arbeit zu bewundern, als daß es in ihm einen Weg aufwiese, den auch der Leser gehen sollte und könnte. Und das ist doch gerade die Größe des großen Mannes: daß er ein Weg ist. Aber ist nicht Carlyle selbst in der Hauptsache sein Leben lang irre gegangen? Denn er ist ja, was Rogge sehr bedauert, nie wieder ein rechter „Christ" geworden! Vielleicht mag das eine bedenkliche Schwäche an diesem Helden der Aufrichtigkeit und (wie seltsam!) des Glaubens sein; vielleicht aber liegt bei ihm — ähnlich wie bei einem Kierkegaard und de Lagarde — das Bedeutsame und Wegweisende gerade darin, daß er zwar durch schweren Kampf sich zum Glauben durchrang, den Rückweg zur Kirche jedoch nicht mehr fand. S.

Christlich-sozial. Moderne Psalmen. Von F. A. Feddersen. Berlin, Verlag des Bibliographischen Bureaus. 1895. 29 Seiten. 8°. —.50.

Gutgemeint, manchmal geistreich, vielfach platt, in der Form — man denke, zu welcher Vergleichung der Titel herausfordert! — nicht frei von Geschmacklosigkeit. Wir meinen, was der Verfasser sagt, hat Naumann z. B. schon vorher viel treffender, pointierter gesagt.

Hieber.

Christliche Theologie und sozialistische Weltanschauung. Ein Wort zur Verständigung von Dr. A. Kalthoff, Pastor in Bremen. Berlin, K. G. Wiegandt. 22 S. gr. 8°. —.60.

Die zwei Hauptaufgaben, die der Theologie von dem Sozialismus gestellt werden, sind: dem Gottesglauben ein neues Fundament zu geben und mit der Entwicklungsfähigkeit und Entwicklungsbedürftigkeit der Moral Ernst zu machen. Hierin dem Verfasser völlig beistimmend, fasse ich doch die erste Aufgabe wesentlich anders auf als er. „Poesie — das ist es ja gerade, was unserem Gottesglauben fehlt!" Nein, unser Gottesglaube ist fast zur bewußten Poesie geworden, und unserem Gotte fehlt die Wirklichkeit. So brauchen wir allerdings nicht einen neuen Gottesbegriff; aber auch ein neues Gottesbild genügt nicht, und mit der Mythologie wollen wir lieber nicht einen neuen Anfang machen; sondern das muß mit unbedingter Nüchternheit festgestellt werden: in welchem Sinne wir auf „Gott" als eine Wirklichkeit „in Geschäften", wie Kant sagt, rechnen dürfen, mit ihm als solcher rechnen müssen. — Ich möchte hiermit zur aufmerksamen kritischen Erwägung dieses „Worts zur Verständigung" aufmuntern. S.

Der Protestantismus und die theologischen Fakultäten. Von H. J. Bestmann, ev. luth. Pastor. Kiel, Lipsius & Tischer, 1895. 19 S. gr. 8°. —.50.

Nachgerade vermag ich es, solche Schriften als unbeteiligter Dritter zu lesen. Und als solcher werde ich von den ausgesprochenen Klagen und Hoffnungen, den vorgeschlagenen Projekten nicht mehr wie früher alteriert oder ergriffen, abgestoßen oder begeistert, sondern wesentlich komisch berührt. Denn auch bei so „entschiedenen" Leuten, wie es

Bestmann auf der Rechten ist, ist doch alles nur halb; und es giebt doch nichts so Komisches wie Halbheit im — heiligsten Ernste. Die eingestreuten Anzüglichkeiten gegen einzelne Personen erhöhen den Eindruck des Komischen; und daß nach einer Vorbemerkung der Verfasser sogar bereit ist, seine Behauptungen, an denen gar nichts Besonderes ist, nötigenfalls zu erhärten, stimmt wenigstens mich nicht zu größerem Ernst. Ebensowenig der übliche Hoffnungsblick am Schluß. Übrigens sagt Bestmann im Einzelnen manches, das m. E. ganz richtig ist. Aber das macht den Ernst noch nicht, daß man u. a. Richtiges sagt. S.

Ein Tag im Religions-Parlament zu Chicago. Von Dr. A. Brodbeck, Mitglied des Religions-Parlaments in Chicago. Bamberg, Verlag der Handelsdruckerei, 1895. VIII und 124 S. gr. 8°. 3.20.

Diese Schrift hat mir das abschätzige Urteil bestätigt, das ich Bd. I, S. 111 ff. dieser Zeitschrift über den Religions-Weltkongreß gefällt habe. Was die auszugsweise Herausgabe dieser Reden über die Beweise für das Dasein Gottes, die Religion des Judentums und Indiens bezwecken soll, vermag ich nicht einzusehen. Wer mit den Sachen bekannt ist, findet nichts Neues; wer sie nicht kennt, weiß nachher, wesentlich betrachtet, soviel wie zuvor. Doch konnte Dr. Brodbeck nochmals versichern: „Ich betrachte den 12. Sept. 1893 als den Höhepunkt und größten Triumph meines Lebens; zugleich als das Morgenrot eines neuen Tages in der Religion und Kultur der Menschheit.“ — Der Kommentar oder die Kritik, die der Herausgeber den einzelnen Reden beifügte, zeigt eine parteiische Voreingenommenheit für die indische und gegen die christliche Religion. S.

Der Übermensch in der Politik. Betrachtungen über die Reichszustände am Ausgange des Jahrhunderts. Von M. G. Conrad. Stuttgart, Robert Lutz. 1895. 84 S. 8°. 1.—.

Die Streitschrift, die durch einen Sturzbach großer Worte und gezwungener Wendungen auf den Leser Eindruck machen und sein Urteil gefangen nehmen will, hat sich eigentlich schon überlebt, denn ihre zweite und umfangreichere Hälfte richtet sich gegen das selige Umsturzgesetz, das sie im Namen der Freiheit noch töter schlägt. Der erste, prinzipielle Teil richtet sich gegen das „Übermenschentum in der Politik“, gegen den Nietzscheanismus, gegen die Bismarck'sche Regierungskunst u. s. w. „Auch die mächtigsten und genialsten Menschen sind immer nur Zeiger auf dem Zifferblatt der Geschichte, die von dem dahinter unablässig arbeitenden Uhrwerk der sozialen Entwicklung bewegt werden. Nicht der Zeiger bewegt das Uhrwerk, sondern umgekehrt.“ Das ist der Kern von Herrn Conrads Weisheit. Er steht, wie ersichtlich, auf streng materialistischem Boden; die ganze Menschheitsentwicklung geht auf mechanischem Wege vor sich, die Zeit der Vollendung ist nahe, denn — die bürgerliche Demokratie, die seit dem Aufhören des Sozialistengesetzes neue Kraft gewonnen hat, ist berufen, das innere naturgemäße Entwicklungsgesetz zum Segen der Menschheit herauszuarbeiten. Woher freilich überhaupt bei dieser mechanischen Erklärung Sinn und Zweck in die Entwicklung der Menschheit kommt, bleibt dunkel. Das schadet aber nichts. . . . Das Übermenschentum ist beseitigt, der Zeiger der Weckeruhr steht auf dreiviertel zwölf, dieser Zeiger heißt M. G. Conrad — der allerdings mit gutem Grund kein Übermensch sein will; und wer's nicht glaubt, der gehe hin und kaufe

die Streitschrift um eine Mark Reichswährung. Wenn er durch diese nicht gescheiter wird, können wir ihm auch nicht helfen. O. E.

Helgi. Ein Sang aus der Edda. Von **Eduard Paulus**. Stuttgart. Paul Neff. 1896. 48 S. 8°. geb. 1.50.

In unmittelbarem Anschluß an die Edda, aber als ein Freier, singt Eduard Paulus uns den Sang von Helgi dem Hundingstöter. Die Dichtung muß insofern eine dramatische genannt werden, als sie in fünf Aufzüge eingeteilt, und ihr ein Verzeichnis der auftretenden Personen vorangestellt ist; auch liegt der Entscheidungspunkt der Handlung dramatisch-korrekt im dritten Akt. In Wahrheit ist sie aber doch episch-lyrisch. Auf einer Goldflut von Liedern gleitet die Mär von Helgi und Sigrun, in ihrem Ausklang die älteste Form der Lenorensage, an uns vorüber. Brausende Schlachtgesänge, ergreifende Totenklagen, zarte Liebeslieder, helle Frühlings- und Kinderweisen klingen an unser Ohr. Wer Verse zu lesen weiß, den umfängt auf jeder Seite der Wohllaut. Reim und Stabreim vereinigen sich zu herrlichen Klängen. Und das ist nicht wenig in einer Zeit, wo auch die Lyrik mit den unglaublichsten Naturlauten arbeitet, wo in ganz ernsthaft gemeinten Gedichten Reime und Wörter wie „zumpeln, zampeln, Rockentanzgeschrammel, pflegelileia, backelibeia“ keineswegs zu den Seltenheiten gehören. Von den Perlen der Helgidichtung sei hier nur auf Sigruns: „Nicht sitz' ich mehr selig zu Sewafiöll“, hingewiesen; ferner auf Sigruns Klage, auf die Chöre der Walküren, das Osterlied der Kinder. Nicht zuletzt auch auf den Nornengesang mit der echt Paulusschen Strophe:

„Wir spinnen und spinnen,
Nicht könnt ihr entrinnen,
Der Vorsprung der Götter ist allzugroß“.

Poetisch und weise hat der Dichter die Sage dort stehen lassen, wo sie hingehört: in dämmernder Vorzeit. Was aus deren Gemütsleben unser unverlierbar germanisches Erbteil geblieben ist, kommt voll zum Ausdruck. Und was aus der Gefühlsweise des heutigen Tages, aus modernen Vorstellungsreihen anklingt, ist in Schönheit damit verwoben. Nur dem „Heil dir, Held, im Siegeskranz“ wäre eine minder neuzeitliche Diktion zu wünschen. Auch Prolog und Epilog möchten wir nicht ganz so verstehen wie der Sänger. Wohl ist es echte Poetenempfindung, bei jedem vollendeten Werk zu meinen, daß damit nun die ganze Persönlichkeit dahingegeben, die Kraft erschöpft sei. Aber, wenn auch zunächst in unsichtbaren Fäden, die Wasser rinnen doch von neuem von den Bergen und auf einmal sprudelt der Brunnen wieder. Darauf verlassen wir uns. Schade, daß das, auch von der Verlagshandlung hübsch ausgestattete, Büchlein auf Weihnachten nicht allgemein zugänglich war. Zu Geschenkszwecken sei es aber auch jetzt noch eifrig empfohlen.

S. Binder.



Für die Redaktion verantwortlich der Verleger, an den man die für die **Wahrheit** bestimmten Aufsätze und Briefe persönlich richten wolle (E. Hauff, Firma: Fr. Frommanns Verlag in Stuttgart).

Nr. 58.
Fünfter Band Nr. 10.

Die Wahrheit.

Halbmonatschrift zur Vertiefung in die Fragen und Aufgaben des Menschenlebens.

Herausgegeben
von
Christoph Schrempf.

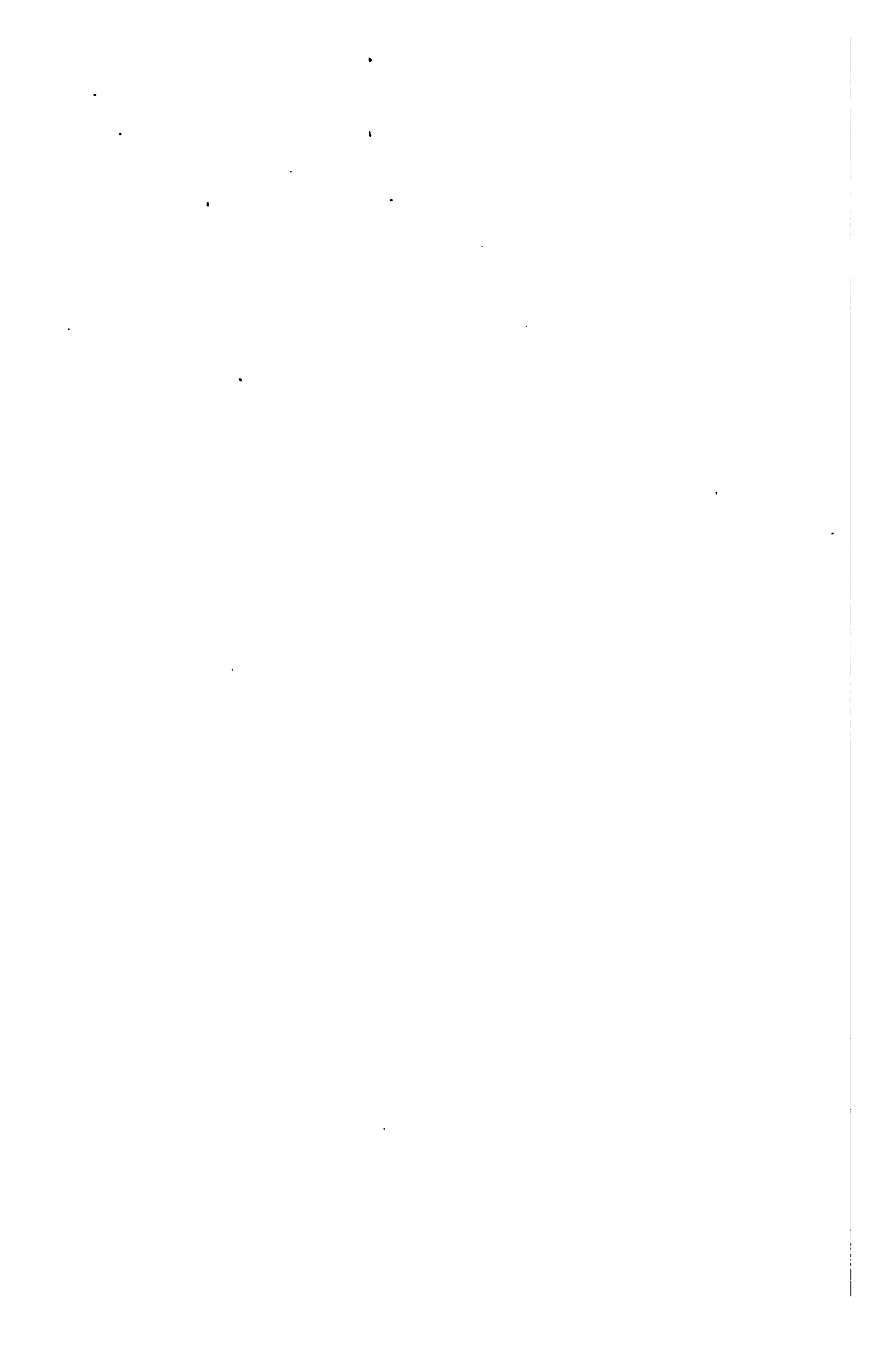
Inhalt:

Erscheint halbmonatlich.

Preis vierteljährlich Mk. 1.80, das einzelne Heft 40 Pf.



Stuttgart.
Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff).
1896.





Stuttgart, Mitte Februar 1896.

Florian Geyer.*)

Warum ein neues Bühnenstück in der Reichshauptstadt angenommen wird oder durchfällt, ist nicht jedesmal sofort zu verstehen. Denn was am heutigen Tag unter dem kunst- und litteraturverständigen Berlin mit begriffen sein will, stellt sich nicht sowohl als eine geschlossene Zahl klar gestimmter, fein gesinnter, des besonnenen Urteils mächtiger Persönlichkeiten dar, wie ein halbwegs idealer Zustand es mit sich bringen würde, denn vielmehr als ein ziemlich regelloser Haufen einzelner Fähnlein, mit oder ohne Waibel, von denen jedes in jedem Augenblick bereit ist, dem andern einen Mißerfolg auf-, oder einen Erfolg abzulärmen.

In einer Zeit, die den Strom des Wechsels aller Dinge so viel vernehmlicher rauschen hört, als manche andere, die nicht ohne Koketterie, aber gewiß auch nicht ohne Grund, sich selbst verworren nennt, die doch so eifrig über das eigene Wesen ins reine zu kommen trachtet, daß sie eigentlich nur für sich selbst Interesse hat und überall und unaufhörlich von sich selber spricht; bei einer Nation, die an der Lösung der Aufgabe, ein Volk zu werden, noch hart arbeitet, die um der Gestaltung ihres innerpolitischen Lebens willen die meisten ihrer Kräfte vorderhand noch auf den Kampf des Tages zu lenken hat, ist es selbstverständlich, daß die verschiedenen Gebiete des nationalen Gesamtlebens nicht peinlich von einander geschieden bleiben können. Mancher Streit, der, streng genommen, auf das eine gehörte, wird auf dem andern ausgefochten. So stehen sicher nicht wenige furchtlos und sachlich ein für das, was im Bereich der deutschen Kunst und Dichtkunst das wahrhaft Wesentliche und Erstrebenswerte wäre;

*) Gerhart Hauptmann, Florian Geyer. 2. Auflage. Berlin. S. Fischer. 1896. 304 S. 8°. 4 M.

bei recht vielen aber wirken doch auch gesellschaftliche, politische und materielle Rücksichten sehr kräftig mit, und während sie nur um die reine Lehre, um ideale Güter zu kämpfen scheinen, schwingen sie ihr Schwert vor allem um die zeitweilige Behauptung der sozialen, im besten Fall der geistigen Übermacht. Das wird noch geraume Zeit so bleiben müssen; soweit es an allgemein menschliche Bedingungen geknüpft ist, nie völlig anders werden. Soviel aber dürfte, wenigstens von den mit höherer Einsicht Begabten, selbst heute schon gefordert werden, daß in der mannigfachen Wirrnis ihre Ohren geschärft und wacker bleiben, damit nicht auch ihnen der für den Stärksten gelte, der die schmetterndste Trompete bläst, daß sie das Bedeutungsvolle zu scheiden wissen vom Verblüffenden, und auch durch Weihrauchdämpfe hindurch noch zu erkennen vermögen, wer ein Feldherr sei, und wer ein bloßer Rädelsführer.

Gerhart Hauptmanns*) neues dramatisches Werk, Florian Geyer, — auf dem Theaterzettel hieß es, soviel ich weiß, „Bühnenspiel", — hat bei seiner ersten Aufführung, im deutschen Theater in Berlin, einen Mißerfolg gehabt. Darüber waren die Meldungen alle einig. Im übrigen gingen die Berichte auseinander. Die meisten Berichterstatter sprachen von einem Theaterskandal ohnegleichen, provoziert von den Freunden Hauptmanns, ausgeführt durch seine Gegner; einzelne wollten davon nichts bemerkt haben. Ein paar lobten Schauspieler und Regie; ein dritter nannte die Aufführung „mittelmäßig, beinahe schlecht". Der Kritiker der „Zukunft" sagte, daß es der trostloseste Abend gewesen sei, den er je in einem ernsthaften Schauspielhause verlebt habe. Die Aufführung sei über jeden Begriff jämmerlich und ohne Stimmung gewesen, „ohne die Spur auch nur äußerlicher, szenischer Kunst, ein wirres, ungeregeltes Durcheinander von Theaterrittern und Bühnenbauern, deren Darstellung die bettelarme Phantasielosigkeit verständiger Spieler schrecklich enthüllte." Auch das „Magazin" sprach vom „unrealistischen Übereifer" der Regie, die „die dreißig bis vierzig Ritter des Stückes beständig in funkelnagelneuen Sonntag-Nachmittags-Rüstungen herumspazieren ließ."

Allen Berichterstattern gemeinsam war der Mangel an wirklichem Interesse für den von Hauptmann diesmal gewählten Stoff, die Schwierigkeit, sich darin zurecht zu finden, eine gar nicht zu verhüllende Verdutztheit. Das wäre in Süddeutschland anders gewesen. Hier kennt fast jeder einzelne die Stätten, um die der Bauernaufstand von 1525 und seine Vorläufer tobten. Im württembergischen Jagst-

*) Vrgl. I, 227 ff., 263 ff.; III, 208 ff., 225 ff., 267 ff.

kreis steht das Stammhaus Götzens von Berlichingen; zu Giebelstadt in Franken (zwischen Würzburg und Rothenburg) ist Florian Geyer geboren. Durch Herzog Ulrich von Württemberg, der den Hutten erstach, ward die Geschichte des württembergischen Fürstenhauses direkt verknüpft mit der der Bauernkriege. Längst haben diese unsern Dichtern und Geschichtsschreibern als Vorwurf gedient: Wilh. Hauffs „Lichtenstein", (1826); J. G. Fischers „Florian Geyer", (1866); Wilh. Zimmermanns „Geschichte des großen Bauernkrieges" (1. Aufl. 1843) gehören zum geistigen Gemeingut der süddeutschen Stämme. Fast wie mündliche Überlieferung klingen in unserer engern Heimat die Erinnerungen an den „Armen Konrad" durch; in den Stammbäumen der besten schwäbischen Familien stehen — es sei hier nur des aufrührerischen, nachmals gevierteilten Vogtes Vauth (oder Fauth) von Kannstatt gedacht — die Rebellen aus jener schreckensvollen Zeit.

So wurde denn einem, dem Stofflichen ohne Tradition gegenüberstehenden, ohnehin hauptsächlich auf sich selbst, und nur sehr nebenbei auf verflossene Jahrhunderte gestimmten, es wurde dem berühmten und berüchtigten Berliner Premieren-Publikum am 4. Januar 1896 das Gericht einer dramatischen Bearbeitung des großen Bauernkrieges aufgetischt. Vom Dichter der „Weber" hatte man da jedenfalls Anzüglichkeiten und Anspielungen erwartet auf die sozialen Kämpfe unserer Tage, und zwar je reichlicher und je gepfefferter, um so willkommener. Und um so sicherer, als das neue Bühnenspiel, das sich weder „Bundschuh" noch „Karsthans" nannte, durch seinen Titel den schon in den Webern vermißten Helden verhieß, und mit einem Helden, behufs Einverleibung von Tagesideen und Tagespathos, weit müheloser umgesprungen werden kann, als mit Massen.

Und da war denn, gleich nach dieser Richtung die allseitige Enttäuschung groß. Denn nicht nur, daß das Stück sehr wohl auch „Bundschuh" heißen könnte, Hauptmann giebt, seiner naturalistischen Vergangenheit hierin getreu, nicht weiter als sein Titel fordert: ohne Vorgeschichte und ohne direkte Motivierung den kargen Ausschnitt jener Spätfrühlingswochen von 1525, der das Ende des großen Bauernaufstandes und Florian Geyers zugleich bedeutet. Und auch vom letztern kaum mehr als der Dichter in alten Chroniken gefunden haben mochte, oder die fable convenue der Geschichte überliefert hat. Hauptmann läßt hier sogar manches unbenützt. Auch bleibt er mit der eigenen Meinung völlig im Hintergrund. Er hütet sich, auch nur andeutungsweise zu entscheiden, ob die soziale Revolution durch die Reformation hervorgerufen worden sei oder nicht;

und von zwei für die Motivierung des Bauernaufstandes gleich wichtigen Dingen, dem zunehmenden Eindringen des römischen Rechtes in Deutschland und den Lehren der Wiedertäufer, wird das erste nur ein oder zweimal flüchtig, das andere gar nicht erwähnt. Ebenso soll der historische Florian Geyer, als er für das Belagerungsheer der Bauern vor Marienberg das Rothenburger Geschütz zu holen kam, sich als bedeutender Volksredner ausgewiesen, die Bürgerschaft von Rothenburg damit für die Bauernsache gewonnen und dazu bewogen haben, die Artikel der „Evangelischen Brüderschaft“ zu beschwören. In Hauptmanns Bühnenspiel, wo sonst die Worte doch wahrhaftig nirgends gespart werden, begnügt er sich damit, ein paar Programm-Sätze zum Fenster hinauszuschreien, die zwar aus dem Motiven- und Schlagwörterkomplex von 1525 heraus vom Dichter mit anerkennenswertem Geschick redigiert sind, seinen Helden aber weder als hervorragenden Redner charakterisieren, noch ihrem Inhalt nach dazu geeignet sein konnten, die neuzeitlich auf die Gegenwart gerichtete, halb preußisch und halb sozialistisch gemischte Berliner Zuschauerschaft zu enthusiastischen Beifallskundgebungen fortzureißen. Mochte die Hauptmann-Gemeinde („Synagoge“ sagt ein Berichterstatter) bei dieser oder bei andern Stellen das Möglichste thun, nicht einmal energischen Widerspruch löste ihr Klatschen aus.

Erst im letzten Akt gingen auch die Gegner ins Zeug. Sie mußten endlich, sonst wären sie gar nicht mehr dazu gekommen. Und da geschah es denn an der unbegreiflichst falschen Stelle. Den übermütigen Rittern, die auf Schloß Rimpar bei einem Mahl versammelt sind, wird ein Trupp der besiegten Bauern gebunden vorgeführt. Die Unglücklichen werden mißhandelt und verhöhnt. Die Szene ist von unglaublicher Brutalität. Aber ins Stück herein gehört sie ohne Frage, und zwar um kein Jota anders, als sie ist, und sich darüber moralisch oder ästhetisch gegen den Dichter zu entrüsten, war völlig ungereimt.

Hauptmanns Werk liegt nunmehr in Buchform vor. Es umfaßt über dreihundert, allerdings ziemlich weitgedruckte Seiten, das Gesamtpersonenverzeichnis siebenundsiebzig handelnde Personen. Daneben noch „Gefolge des Bischofs, Ritter, Trabanten, Bauern, Musikanten, Volk.“ Ob es Bühnenspiel, Drama oder Tragödie genannt werden soll, ist nicht angegeben. Auf den Titelblättern steht einfach: Florian Geyer. Das Stück hat fünf Akte und ein Vorspiel. Jedem dieser sechs Aufzüge ist ein Verzeichnis der darin auftretenden Personen vorangedruckt.

Das Vorspiel führt in die große Hofstube des alten Bischofsschlosses „Unserer Frauen Berg“ bei Würzburg. Viele Ritter, Domherrn, Hofbeamte sind hier versammelt. In einer Fensternische liest der Schreiber Gilgenessig einer Anzahl von Rittern die in den bekannten zwölf Artikeln enthaltenen Forderungen der Bauern vor. Mit Hohn und Ingrimm wird jeder einzelne von den Zuhörern begutachtet. Einer, Wolf von Hanstein, nimmt sich der Bauern an. In Rede und Gegenrede kommt zu Tage, was Adel und Bauernschaft einander vorzuwerfen haben. Götzens von Berlichingen Abfall von der Ritterschaft, die Greuel von Weinsberg werden besprochen. Lorenz von Hutten bringt Kunde, daß von allen Seiten die Bauernhaufen auf das Schloß zuziehen. Fürstbischof Konrad thut in längerer Rede dar, wie er nirgends Bundesgenossen habe finden können. Er für seine Person wolle nun hinweg, um vom Pfalzgrafen Ludwig oder vom Schwäbischen Bund Hilfe zu erlangen. Die Ritter beschließen, auch ohne ihn die Burg gegen die herankommenden Belagerer zu halten. Aus aller Mund brechen wilde Schmähworte auf Florian Geyer und die Mordbuben von Weinsberg. Markgraf Friedrich von Brandenburg übernimmt den Oberbefehl. Er fordert diejenigen, die in der Besatzung bleiben wollen, auf, dieses im Schloßhof zu beschwören. Wolf von Hanstein allein tritt aus der Reihe. Der von Kastell fragt:

„Wo willst du hin, Wolf?“

Wolf von Hanstein: Dem Evangelium einen Beistand thun.

Die Ritter: Schuft! Schurk! Verräter! Memme!

Wolf von Hanstein (schreit rasend zurück): Fresse die Pest alle Pfaffenknechte! Es lebe die deutsche evangelische Freiheit!

Die Ritter: Hoch unser Bischof und Herr! Hoch Bischof Konrad von Würzburg!

Wolf von Hanstein: Bundschuh! Bundschuh! (Ab.)

Das Vorspiel ist von großer Lebendigkeit; als Exposition beim Lesen auch durchaus verständlich. In der realistischen Übergeschäftigkeit der Aufführung mag manches orientierende Wort ertrunken sein.

Der erste Akt zeigt die Kapitelstube des Neu-Münsters zu Würzburg. Die darin Anwesenden, unter ihnen der alte Rektor Besenmeyer, Bezold der Schultheiß zu Ochsenfurt, und Geyers getreuer Feldschreiber Lorenz Löffelholz, sehen zu, wie Florian Geyer mit den Seinen einreitet. Vom Fenster aus kritisiert man namentlich die Führer. Der fette Jakob Kohl wird ausgelacht; dem Berlichingen traut keiner; auf Florian Geyer sammelt sich alle Gunst und alles

Vertrauen. Eine Gesandtschaft von „Unserer Frauen Berg“ ist zur Stelle und bereit, mit den Bauern zu unterhandeln. Es kommt aber zu keinem Resultat. Der Berlichingen spielt doppelzüngiges Spiel; zuletzt schickt Florian Geyer, der anfangs gütlich zu verhandeln willens war, die Abgesandten selbst, mit zornigen Worten, wieder von dannen.

Unter den Bauernführern regt sich bereits Uneinigkeit und Übermut. Geyers Schwager, Wilhelm von Grumbach, kommt, um einen Schutz- und Sicherheitsbrief zu erbitten; er wird ihm von Löffelholz „hingeworfen wie dem Hunde ein Brocken.“ Als die Gesandtschaft von „Unserer Frauen Berg“ erscheint, „flegeln die Bauernhauptleute sich herum und gebärden sich hochfahrend und verächtlich nach Möglichkeit.“

Im letzten Viertel des Aktes wird die Frage laut, ob einer und wer zum obersten Führer des Bauernheeres gesetzt werden solle? Der Schreiber Löffelholz mahnt:

„Brüder, ein oberster Wille muß sein! Wir müssen ein Haupt über uns setzen, E i n e n gewaltig machen über alle Haufen der Bauernschaft. Das uneine Gespann stürzet den Pflug um. E i n Wille ist oft meh denn tausend, eine Hand oft meh denn hundert, und dieweil Ihr dreimal des Tages ein Mehrer's macht, kehrt sich der Pöwel in hellen Haufen mit nichten daran und macht alle Ordnung und Artikel zu einem Spott, Schmach und Gelächter.“

Er schlägt nun vor, Florian Geyer zum obersten Feldhauptmann zu wählen. Da bricht der Hader los. Alles, was von Fanatismus und Zuchtlosigkeit, von Eifersucht und gegenseitigem Argwohn, von versteckten Herrschaftsgelüsten, aber auch von wildem Humor in den Bauernhaufen lebt, tritt hervor. Die einen wollen Geyer, die andern Götz, die dritten den Maulhelden Jakob Kohl erwählen, die Mehrzahl aber überhaupt keine oberste Gewalt anerkennen. Geyer und Götz geraten hart aneinander. Ein jeder giebt dem andern die Schuld, daß er Zwietracht unter die Haufen säe. Auf einmal hört man schießen; der Massenruf von außen: „Vivat Florian Geyer!“ dringt herein. In der Kapitelstube entsteht Tumult und Panik. „Verrat! Meuterei!“ wird gerufen.

Da springt Florian Geyer auf und schreit:

„Ruhe, Brüder! Ein Hundsfott, wer von Verrat schreit! Hie steh ich und gelob ich, daß ich Amt und Bestallung nit anders will empfahen und zur Hand nehmen, es sei mir denn übergeben vom Versammlungsrat gemeiner, bäuerlicher Brüderschaft. Und wen sie

über uns alle willmächtig machen, dem will ich mich gehorsam beugen und unterthan sein, als einem evangelischen Bauern geziemt und zusteht. Aber meine Meinung ist, liebe Brüder, daß man einen Kriegsrat erwähle, kundige und kriegsbereite Leute darein setze und den bewegen lasse, was gen Innen und Außen zu thun und zu lassen sei. Wer aber der Meinung ist, daß das beschehe, der stoße sein Messer in diesen Ring."

Er zieht mit Kreide einen Kreis auf der nach dem Münster führenden Bogenthür, und stößt sein Messer hinein. Die andern folgen. Fast alle mit einem Spruche des Hasses und der Rache: „Dem Truchsessen von Waldburg mitten ins Herz!" „Dem Bischof Konrad von Würzburg mitten ins Herz!" „Allen Fuggern und Welsern mitten ins Herz!" Auch der Mahnruf: „Der deutschen Zwietracht mitten ins Herz!" wird laut.

Ein Aktschluß voll Wucht und Wirkung. Der Punkt zugleich, wo aus der dialogisierten Geschichte des Bauernkrieges das Drama sich hebt. Florian Geyers Geschick ist damit besiegelt. In die Sache, die den einen Mann aus Millionen, den Diktator, der rücksichtslos auch gegen die eigene Billigkeit, das eigene Rechtsgefühl sogar vorwärts zu schreiten imstande wäre, unabweislich fordert, wird der grüne Tisch hineingeschoben und um ihn setzen sich die ewige Blindheit, die Kopflosigkeit, der Eigennutz und der Verrat.

Auch der zweite Akt verläuft zwischen vier Wänden: in der Trinkstube von Kratzers Gasthaus am Markt zu Rothenburg. Der Raum ist dicht besetzt mit Trinkern; die Zeitläufte werden eifrig besprochen. Am Ofen liegt Florian Geyers Zeltdirne, die Marei, in tiefem Erschöpfungsschlaf. Sie hat sich mit wunden Füßen nach der Stadt geschleppt, um ihrem Herrn Botschaft zu überbringen.

Denn Florian ist in Rothenburg und eben im Begriff, mit dem Geschütz der Stadt, zwei ganzen Feldschlangen, dem Belagerungsheer vor „Unserer Frauen Berg" wieder zuzuziehen. Von seinen Mithauptleuten dort hat er sich geloben lassen, daß nichts Entscheidendes unternommen werde, bis er zurück und Bresche geschossen sei. Über den Unverstand und die Unzuverlässigkeit des Kriegsrates spricht er sich unverhohlen aus. Doch ist er noch getrost. Seine Schar, „die Schwarzen", sind seine Ringmauer.

Als er Kratzers Gaststube betritt, findet er dort einen Landsknecht, den Schäferhans, der den Dr. Karlstatt, der eben als „Bruder Andreas" in Rothenburg sein Wesen treibt, schwer bedroht. Geyer

stellt den Schäferhans zur Rede, der antwortet unbotmäßig. Da streckt Florian ihn mit einem Faustschlag zu Boden.

Auf Veranlassung des Rektors Besenmeyer hält Geyer unterm offenen Fenster nun die schon erwähnte Ansprache vom „heimlichen Kaiser,“ der sich geregt und gereckt habe, der auferstanden sei und herfürtreten werde mit ganzer Macht. „Die Tochter des reichen Mannes wird er dem armen geben. Pfaffen und Mönche wird er abthun. Das unrechte Recht wird er verdrucken und das rechte Recht ufrichten. Das Reich muß reorganisieret werden. Von Franken aus muß das geschehen. Fränkisch ist die alte Reichsverfassung. Fränkisch wird die neue sein. Wir haben zu wählen, die Stämme, und nicht die Fürsten. Was ist uns der spanische Karl? Ein Fremdling, der unsere Not nit versteht. Wir wollen ein deutsch' evangelisch' Oberhaupt: einen Volks-Kaiser, keinen Pfaffen-Kaiser! . . . Dem Barbarossa will ich den Weg bereiten!“ Enthusiastischer Tumult von der Gasse schallt herauf: „Vivat Florian Geyer!“

Der will nun wirklich abrücken. Da fällt dem Rektor die Marei ein. Sie wird wachgerüttelt und übergiebt zwei Briefe. In dem einen schreibt Wendel Hippler von Heilbronn, wo „er und andere bäurische Räte miteinander die große Reichsreformation beraten,“ daß der Truchseß von Waldburg bei Böblingen eine Schlacht gewonnen habe. Zwanzigtausend bäurische Brüder liegen erschlagen.

„Zwanzigtausend!“ ruft Geyer, „den Klepper heraus! Gen Würzburg, gen Würzburg!“ Doch Besenmeyer berichtet weiter aus dem Brief von Lorenz Löffelholz: Das Bauernheer von „Unserer Frauen Berg“ habe einen Sturm gewagt und sei abgeschlagen worden. Auch Geyers „Schwarze“ seien mit dabei gewesen, sagt die Marei aus. Seinen treuen Feldhauptmann Tellermann, den „rasenden Ajax“ seiner Schar, der ihnen ihr gegebenes Wort vorgehalten, haben sie in die Eisen gelegt.

Als Florian dies vernimmt, thut er den Harnisch ab und sagt sich los von der Bauern Sache. Dem Schultheißen Bezold, der entsetzt fragt: „Was hast du vor?“ erwidert er:

„Ich will in die Bruderschaft vom gemeinsamen Leben treten, Bücher abschreiben und deutsche Bibeln herumtragen.“

Trotz dieser Absage am Schluß des zweiten, finden wir ihn im dritten Akt wieder geharnischt in einem Zimmer des Rathauses zu Schweinfurt. Hierher ist ein Landtag ausgeschrieben, zu dem allerhand hohe und gewaltige Herren erwartet werden. Aber keiner kommt. So halten die wenigen der Bauernsache noch Getreuen traurige Aus-

sprache miteinander. Eine Szene mit dem Juden Jöslein, deren Notwendigkeit keineswegs einleuchtend ist, eine nicht minder lange mit einem alten Weib und deren Sohn, der unter den fünfundsiebzig Bürgern war, denen der Markgraf von Ansbach nach der Einnahme von Kitzingen die Augen ausstechen ließ; Worthändel zwischen Florian Geyer und Jakob Kohl füllen den Akt. Zuletzt kommt Botschaft, daß der Truchseß mit viel Fürsten und Herren auf Würzburg rücke. In einem Schreiben rufen die bedrängten Würzburger den Florian zu Hilfe. Er verspricht zu kommen.

Doch nicht nach Würzburg, sondern abermals in Kratzers Herberge am Markt zu Rothenburg führt uns der vierte Akt. Auch hier haben sich die Dinge gewendet. Die Mehrzahl der Bürgerschaft sucht ihren Frieden zu machen mit Adel und Kirche. Der Schulmeister Jos Frankenheim sammelt bei den Zechgästen Unterschriften für eine Supplikation an den Rat „um Wiederaufrichtung der Meß." Karlstatt erscheint, vom Elend „entstellt bis zur Unkenntlichkeit"; auch Besenmayer. Sie haben einander nichts zu erzählen, als daß die bäuerliche Sache im Sterben liege. Marei schläft wieder unter der Ofenbank. Als man Geyer kommen hört, springt sie auf. Auch er giebt alles verloren. „Der heimliche Kaiser muß weiterschlafen," spricht er, „die Raben sammeln sich wieder zu Haufen."

Doch trinkt er Wein und scherzt mit der Marei; da klopft es abermals. Todwund stürzt Tellermann herein, den Stumpf der schwarzen Fahne in der Hand. Mühsam entreißen die Freunde dem Sterbenden noch die Kunde von Götzens Abfall, von der Schlacht bei Königshofen, worin der Truchseß die Bauern wiederum geschlagen. Geyer läßt sich von Marei den Harnisch anlegen; ein alter Spielmann singt währenddem ein Lied auf den Sieger von Weinsberg. Von Rührung übermannt läßt Florian sich nieder und weint. Dann nimmt er Abschied von den Genossen. Er weiß, daß er dem Tod entgegenreitet.

Auf Rimpar, der Burg Wilhelms von Grumbach, spielt der letzte Akt. Eine Anzahl der siegesfrohen Ritter des Schwäbischen Bundes ist hier versammelt, darunter der württembergische Herr, Sebastian Schertlin, der berühmte Landsknechtführer. Lorenz von Hutten bringt die Nachricht von der Schlacht von Königshofen. Der Burgherr, zwar längst von der Bauernsache abgefallen, steht im Verdachte, doch noch Beziehungen zu Florian Geyer zu unterhalten. Um dem entgegenzuwirken, läßt er den Rittern ein Festmahl rüsten. Nachdem sie betrunken sind, wird ihnen durch den Schäferhans jener Haufen

gefangener Bauern vorgeführt, von dem eingangs schon die Rede war. Die Ritter ziehen sich endlich in ein inneres Gemach zurück, um dort zu würfeln. Und nun erscheint Geyer, zum Tod erschöpft, kaum mehr imstande, sich aufrecht zu halten. Grumbach will ihm die Thüre weisen, erbarmt sich aber und giebt ihm heimlichen Unterstand für eine Nacht. Marei ist bei ihm. Grumbach verrät, wenn auch eigentlich wider Willen, seiner Frau die Anwesenheit des Schwagers. Die sagt es dem Hutten, der wiederum den andern. Die Ritter drängen sich um die Thür, hinter der Geyer schläft, und auf die die Burgfrau mit eigener Hand gewiesen hat. Marei kommt heraus. Sie wird ergriffen und niedergemacht. Darauf tritt Florian Geyer selbst hervor, das entblößte Schwert in der Rechten. Keiner traut sich an ihn, auch als er sie fordert und höhnt. Da legt der Schäferhans die Armbrust auf ihn an und schießt ihn nieder. Den Gefallenen plündert er aus. Lorenz von Hutten nimmt das Schwert des Toten an sich und liest den Wahlspruch vom Knauf: „Nulla crux, nulla corona.“ Kunz von Mühlen schreit durchs Fenster: „Der Florian Geyer ist tot! Stoßt in die Trometen! Sassa! Der Florian Geyer ist tot!“ Vom Burghof her antwortet eine Fanfare.

So schließt das Stück. Die Berichterstatter über das Bühnenspiel hatten es leichter als die über das Buch. Bekanntlich wollte Hauptmann das Drama auf zwei Theaterabende verteilt haben. Um es in einen zu drängen, mußte es nach allen Seiten gestutzt werden. Statt der siebenundsiebzig Personen der Buchausgabe zeigte der Theaterzettel deren nur einundsechzig. Damit wird viel sonstiges drum und dran gefallen sein, durch das der Leser sich ohne Gnaden durchzuschlagen hat. Die Einteilung der Akte in Szenen, nach guter alter Väter Sitte, würde sich hier sehr förderlich erweisen; da ohnehin der Nutzen, den die Revolution gegen diese Gliederung dem deutschen Drama in den letzten zehn Jahren etwa geleistet haben könnte, nirgendwo in die Erscheinung trat.

Aber mag es auch etliche Mühe kosten, das Buch zu lesen, ein Genuß bleibt es trotz alledem. Die Gegner mögen sagen was sie wollen, denn angegriffen kann das Werk an vielen Enden werden: der Dichter ist gewachsen in den zwei Jahren seines Schweigens.

Schule und Begabung haben Hauptmann vor allem zu einem Meister der Episode, der Einzelcharakteristik gemacht. Was er hierin in „Florian Geyer“ leistet, ist staunenswert. Wort reiht sich an Wort, aber keines fällt umsonst; Bild schließt sich an Bild, aber jedes ist geschaut. In sechs Sälen und Stuben, oft bloß durch Er-

zählung und Redegefecht, spielt sich der Bauernkrieg vor uns ab, aber uns ist, als wären wir mitten drin gewesen. Aus all dem Wort- und Menschengetümmel hebt sich, ganz wunderbar, ein Bild der Zeit.

Was dem Dramatiker unerläßlich ist: vom schon Bedeutungsvollen noch das Wesentliche zu sondern, besitzt Hauptmann allerdings nur in beschränktem Maße. Aber so schwach in „Florian Geyer" der dramatische Puls zuweilen schlagen mag, so tief hinter Beiwerk sich die eigentliche Handlung oft verbirgt: vorhanden sind beide. Nur der dritte Akt muß auch nach dieser Richtung völlig preisgegeben werden. Er ist, zum weitaus größten Teil, vergeudet an nicht einmal Bedeutungsvolles. Der Jude Jöslein, die Mutter mit dem geblendeten Sohn, der beiden letzteren Gebetsgeplärr, das alles würde in jedem spätern Jahrhundert, zu jeder andern Kriegs- und Friedenszeit gerade so am Platze sein. Was „Maislen" ist, hätte man auch sonst einmal erfahren können, und warum Geyer, der doch am Schluß des zweiten Aktes den Harnisch von sich thut und Bibeln verkaufen will, plötzlich wieder in Wehr und Waffen vor uns tritt, ist ohnehin nicht zu ergründen.

Die Personen des Dramas sind Mann für Mann mit Hauptmannscher Sorgsamkeit gezeichnet. Jede trägt einen Teil des Ganzen, aber sie fügen sich ihm mehr, als sie sich daraus hervorheben. So sind es Individuen, keine Rollen. Das mag zum großen Teil das Mißgeschick der ersten Aufführung verschuldet haben. Für die Gestaltung von Persönlichkeiten hat Deutschland dermalen wenig schauspielerische Kräfte.

Hervorragend gut gedacht ist die Marei. Der Vergleich dieses jungen Weibes mit dem Kätchen von Heilbronn lief durch die meisten Kritiken. Er ist von einer geradezu empörenden Albernheit. Die hochromantische Somnambüle, die Kaiserstochter dort, und hier die Lagerdirne aus dem Bauernkrieg, die Florian Geyer „mit aller Marter" einem böhmischen Reiter abgehandelt hat, für die sein Schwager Grumbach ihm hundert Goldgülden bietet, die nichts kann, „dann ein wenig die Laute schlagen", und die ihres Herren Roß besorgt: ein stumpfes, kluges, treues Menschentier! Selbst Florian Geyer tritt im ganzen weniger hervor, als ein Titelheld darf und soll. Aber er ist dramatisch gedacht. Aus der Summe seines Wesens erwächst sein Geschick. Er ist ein Mischling. Zwölf Stunden des Tages in wilder Zeit ein wilder Mensch, wenn auch ein heller Kopf, und in der dreizehnten der Doktor Johannes Vockerat aus Haupt-

manns „Einsame Menschen". Und am Doktor Johannes geht Florian Geyer zu Grunde. Womit aber keineswegs gesagt sein soll, daß er eigentlich ein moderner Typus sei. Solcher, deren Herz ein trotzig und verzagt Ding ist, hat es gegeben, so lange die Welt steht.

An der Sprache des Stückes habe ich nichts auszusetzen. Ihre Handhabung verrät den Künstler. Von norddeutschen Zungen und an norddeutsche Ohren mag sie fremdartig klingen; dem dialektsprechenden Süden ist die Erinnerung an das Deutsch der Reformationszeit noch nicht so völlig entschwunden, um nicht von dem, was Hauptmanns „Florian Geyer" davon durchzieht, sich heimatlich berührt zu fühlen.

Ein abschließendes Urteil über den Dichter fälle ich auch heute nicht. Auch kein prophetisches. Was oder wer die Schuld trägt an der Berliner Niederlage, ist aus der Ferne nicht endgültig zu entscheiden. Den „Florian Geyer" aber halte ich für die ehrliche Arbeit eines großen Talentes. S. Binder.



Die Fahnenflucht unserer freisinnigen Kirchengenossen.

1.

So befremdlich auch die Erscheinung war, daß in den letzten Jahren — auf der heutigen Stufe der geistigen Entwickelung — sich noch mit so großer Heftigkeit und Macht eine Bewegung zu Gunsten des Bekenntniszwangs erheben konnte, noch viel seltsamer und wahrhaft bedauerlich war der Anblick, den die Haltung der freisinnigen Kirchengenossen dabei bot. Es war ja eine Sache, in welcher die durch ihre geistige Ausbildung bevorzugten Klassen des Volks zu urteilen und zu handeln besonders befähigt und berufen waren, es war im höchsten Sinn ein Kampf um die Geistesfreiheit — ihre notgedrungene Verteidigung. Denn nicht mit Recht hat man die liberale Richtung zur Angreiferin zu stempeln gesucht. Wenn von ihr auch Anregungen zur Revision der kirchlichen Formeln gegeben worden sind, so stellt dies doch nur eine unumgängliche und ordnungsmäßige Seite jeder kirchlichen Entwickelung dar und hätte sich ohne jeden Rumor in den geordneten Formen öffentlicher Diskussion und kirchlicher Verhand-

lungen erledigen lassen. Nur durch Verdrehung und Übertreibung konnte man hieraus einen Angriff auf die Kirche und gar auf den Glauben konstruieren; nur durch Fanatismus und Erregung von Volkskreisen, die zur unbefangenen Beurteilung dieser Dinge nicht wohl im Stande waren, konnte ein die Grundfesten der Kirche erschütternder „Bekenntnisstreit" daraus entstehen — das heißt also: nur durch das Gebahren der orthodoxen und pietistischen Partei.

Noch einmal sind denn die Eiferer und die Unmündigen in Masse unter dem Panier des Glaubenszwangs ins Feld gerückt, und dagegen hat nur eine verschwindend kleine Schar von freisinnigen Männern das Natürliche und Selbstverständliche gethan, für eines der höchsten Güter unseres Geisteslebens, für freie und wahrheitsgemäße Entwickelung des religiösen Gedankens einen Schritt zu unternehmen. Die große Mehrzahl ward fahnenflüchtig. So waren es in Württemberg zuerst nur etwa siebzig Laien, welche in einer Eingabe an die Oberkirchenbehörde eine Berücksichtigung ihrer freieren Richtung beantragten, und später sind es nicht viel mehr geworden. Und als in der fünften württembergischen Landessynode die Bekenntnisfrage zur Erörterung kam, zeigte sich, daß die freisinnigen Kirchenglieder keinen einzigen schlecht und recht ihre Ansichten vertretenden Gesinnungsgenossen in die zur Hälfte aus Laien bestehende Kirchenversammlung gesandt hatten. Kaum ließ sich sonst jemand öffentlich zur Sache vernehmen. Geschah es, so durfte man sicher einen Theologen als Urheber vermuten. Jene geistigen Führer im öffentlichen Leben aber, welche so viel Tinte und Pathos für jede politische Kleinigkeit, jedes Fünklein vermeintlicher höherer Staatsweisheit übrig haben, — hier hüllten sie sich in das kaltblütigste Stillschweigen.

Nun hat freilich die orthodoxe und pietistische Partei zum voraus eine sehr günstige Position. Durch ihre Art von Glaubenseifer vermag sie viele Unmündige mitzureißen und einzuschüchtern und so viel mehr auszurichten, als eine stichhaltige Argumentation vermöchte. Ferner ist nicht zu vergessen das mehr als weltkluge Mobilmachungssystem der pietistischen Gemeinschaften, oder vielmehr ihrer städtischen Führer, durch welches sie bald hier bald dort die freie Äußerung der Wahrheitserkenntnis mit posaunender Übermacht zu ersticken suchen — wie sie denn auch die liberalen Laieneingaben sofort durch entgegengesetzte Massendemonstrationen in Schatten stellten.

Sollte man aber nicht erwarten, daß durch solche Erfahrungen die liberalen Kirchengenossen bewogen würden, nun wenigstens für die Zukunft sich vorzusehen und eine ihrer Zahl und Bedeutung ange-

messenere Stellung in der Kirche sich zu sichern? Dies hätte besonders durch die entsprechende Vertretung im Kirchengemeinderat erreicht werden können. Es galt also, in diese Körperschaft Männer zu wählen, welche die Konsequenzen der modernen Geistesbildung unbefangen auch gegenüber der kirchlichen Überlieferung zeigen. Aber da neulich die Kirchengemeinderatswahlen in Württemberg stattfanden, blieb alles im alten Geleise. Nicht nur war die Beteiligung so gering wie sonst, sondern sie trug auch den hergebrachten schwächlichen Charakter, daß man den „kirchlich gesinnten“ Kandidaten das Feld überließ, das heißt meist solchen, welche von tonangebenden Orthodoxen oder Pietisten mit diesem Stempel versehen und mit praktischer Gewandtheit auf den Schild erhoben wurden.

Wie erklärt sich nun diese seltsame und wie es scheint, unabänderliche Haltung unserer freisinnigen Kirchengenossen? Welches sind die vorgewandten, welches die wirklichen Gründe dieser allgemeinen Fahnenflucht? Dies mit völliger Offenheit zu untersuchen, dürfte im Interesse einer gesunden Entwickelung unseres Kirchenwesens nicht ohne Nutzen sein.

Zunächst wende ich mich denjenigen freisinnigen Kirchengenossen zu, bei denen die Zugehörigkeit zur Kirche nur noch eine äußerliche Rolle spielt. Von ihnen hört man wohl, daß sie nicht mehr viel oder im Grunde gar kein Interesse mehr an der Kirche und ihrer Entwickelung haben. Wir sind nur eben der Form wegen noch dabei, heißt es auf dieser Seite. Aber immerhin — ihr seid doch noch dabei! — Fast alle liberalen Laien gehören doch noch zur Kirche, nehmen die kirchlichen Einrichtungen und Handlungen noch für sich oder die Ihrigen in Anspruch, sind also auch mitberechtigte und mitverantwortliche Kirchengenossen.

Ja, die Mitverantwortlichkeit unserer gebildeten Laien wollen wir nicht vergessen. Das Bedauern, welches dieselben hie und da dem liberalen Geistlichen wegen seiner mißlichen, seiner Überzeugung widerstreitenden Lage zu erkennen geben, ist völlig unangebracht: Ist dieselbe wirklich mißlich und bedauernswert, so stecken die gebildeten Laien mindestens ebenso tief darin wie die Geistlichen. Denn soweit bei den Formularen für Taufe, Konfirmation, Abendmahl, kirchlicher Trauung nicht mehr geglaubte Lehrpunkte der alten Bekenntnisse zur Anwendung kommen, ist es offenbar dieselbe Art von Anerkennung, ob man sie vorträgt oder ob man sie anhört. Ja es liegt für den Geistlichen die Sache in sofern günstiger, als er vermöge seiner theologischen Bildung die alten Bekenntnisse und die

freieren religiösen Ansichten durch mancherlei Mittelglieder verbunden sieht, wo der gebildete Laie eine unüberbrückbare Kluft erblickt; auch weiß ja jedermann, daß der Geistliche im Auftrag der Kirche redet, und also zu jedem einzelnen Akt durch sein Amt verbunden ist, während der Laie dem einzelnen Akt mit größerer Wahlfreiheit gegenüber steht.

Nach unserer Überzeugung aber ist die Situation weder für die einen, noch für die andern schlimm, wenn sie nur das Ihrige thun, sie zu verbessern. Eine Aufstellung bestimmter Glaubensansichten, also immer etwas wie ein Bekenntnis, wird eine Kirche als Bindeglied ihrer Gemeinschaft nie entbehren können. Und ebenso unvermeidlich ist dann, daß diese Formel nicht einfach identisch sein kann mit der Summe der religiösen Überzeugungen jedes einzelnen, sondern nur einen ungefähren mittleren Ausdruck derselben bilden wird. Dies wird auch in der liberalsten Ära der Kirche so bleiben. Mit dem Fortschritt des Geisteslebens aber wird sich auch immer wieder das unabweisbare Bedürfnis nach Wandlung der Bekenntnisformen einstellen.

Ist nun eine solche Korrektur von einzelnen als notwendig erkannt worden, so gereicht es ihnen keineswegs zum Vorwurf, wenn sie dieselbe nicht durchzusetzen vermögen, sondern nur, wenn sie den guten Willen dazu nicht bethätigen. Eine Schwenkung auf der ganzen Linie ist nun einmal auch im Geistesleben umständlicher als eine Wendung des einzelnen Mannes. Und die Rücksicht auf die Gemeinschaft legt uns doch auch die Pflicht auf, im Rahmen der bestehenden Rechte und Ordnungen dabei zu bleiben. Wir glauben also, daß derjenige seinem Gewissen genugthue, welcher auf den ordnungsmäßigen Wegen seine freiere Richtung in der Kirche zur Geltung zu bringen sucht. Wer allerdings auch dies nicht versucht, wer der eigenen Überzeugung nicht, soweit es irgend mit der Unterordnung unter das Ganze vereinbar ist, Spielraum zu erringen sucht, der wird dem Vorwurf nicht ausweichen können, daß er der Pflicht persönlicher Wahrhaftigkeit nicht soweit gerecht werde, als er könnte und dürfte.

Je mehr aber ein Kirchengenosse vom Bekenntnis der Kirche innerlich abweicht, um so dringender ist für ihn die Pflicht, auf die Beseitigung des Mißstands hinzuwirken, und so befinden sich gerade jene, welche mit so unverhohlener Genugthuung sich damit rechtfertigen wollen, daß sie eigentlich nur noch äußerlich zur Kirche gehören, sittlich betrachtet, in der allerbedenklichsten Lage. Ich weiß wohl, daß ein derartiger Tadel den ganzen Zorn gewisser „Gebildeter comme il faut“, gewisser tonangebender Gesellschaftsmenschen entfesselt, die

es lächerlich finden, daß man so schlechthin vom sittlichen Standpunkt aus rede, die nicht merken, daß sie damit schon gerichtet sind, wenn sie in irgend einer Sache eine Behandlung nach dem rein ethischen Maßstab ausdrücklich ablehnen und also auf ein niedereres Niveau von Moralität herabsteigen. Sie selbst indessen gestehen ihre Verantwortlichkeit dann doch wieder zu, indem sie ein Bedürfnis zeigen, ihr Verhalten zu rechtfertigen.

Dabei werden dann freilich oft mit einer unglaublichen Naivetät verschiedentliche moralisch anrüchige Ausflüchte zum Vorschein gebracht — während man sich zugleich wohl als skrupulösen Verfechter wahrer Moralität gebärdet. An der Kirche, heißt es etwa, sei ja doch nichts mehr gut zu machen, wahre Frömmigkeit könne hier gar nicht gedeihen, diese befinde sich vielmehr in unauflöslichem Widerspruch zu unserm bestehenden Kirchenwesen. Man ersieht hieraus beiläufig, welche Art von Widerhall die kritischen Erörterungen Schrempfs bei nicht wenigen geweckt haben. Uns wenigstens scheint es überhaupt so, als ob das Negative, Zersetzende darin vielfach gerne acceptiert und zu angenehmerem Gebrauche noch etwas umgewandelt worden wäre, je nachdem es gerade paßte. Wo aber ist unter den Laien davon viel zu spüren, daß sie sich durch sein Auftreten das Gewissen hätten schärfen lassen?

Bei jenen wohl nicht, die so leichthin die wahre Religiosität gegen die Kirche ausspielen. Denn was es mit ihrem Begriff von wahrer Religiosität und mit der moralischen Reinheit ihrer Motive auf sich hat, wird man alsbald erkennen, wenn man ihnen die unwillkürlich sich aufdrängende Frage vorlegt, warum sie unter diesen Umständen in der Kirche bleiben und thatsächlich noch von den kirchlichen Einrichtungen Gebrauch machen? — O, darauf legen sie für sich selbst ja keinen Wert! sie thun es nur um ihrer Familie willen, sie thun es um der Millionen Menschen willen, denen mit ihrem Buchstabenglauben zugleich das ganze moralische Gerüst ihres Lebens zusammenbrechen würde, sie thun es endlich um ihrer sozialen Stellung willen.

Beginnen wir am letzten Punkt! — Gut! Das ist nun einmal ehrlich gesprochen! Um gewisser gesellschaftlicher Unliebsamkeiten willen, zur Vermeidung des Mißfallens gewisser hoher oder mächtiger Personen und Kreise — denn um anderes, um Amt und Würde etwa, kann es sich bei Laien doch heutzutage nicht mehr handeln — muß man den kirchlichen Gebräuchen sich noch unterziehen. Wie herrlich stimmt diese kleinlich höfische Denkart zu dem vorher geäußerten puri-

tanischen Zartgefühl für wahre Religiosität! Oder war jene Betrachtung über die Unmöglichkeit wahrer Frömmigkeit innerhalb der Kirche vielleicht nur hypothetisch gemeint, nur auf andere gemünzt, welche wahre Religiosität haben würden? — Wie kann man sich aber ein Urteil über wahre Religiosität anmaßen, wenn man selbst ihr völlig fremd gegenübersteht? Ja, ich glaube, man würde auf kuriose Dinge stoßen, wenn man dem Begriffe von wahrer Religiosität, der hinter jener Phrase steckt, auf den Grund zu kommen versuchte!

Wir wenden uns zu dem andern Vorwand, daß man es nicht verantworten könne, von der Kirche sich öffentlich loszusagen, um der großen Menge des Volks willen, dessen Glauben nun einmal in den überlieferten Vorstellungen, im alten Bekenntnis wurzle. Wie könne man, heißt es, in einer Zeit wie der unsrigen es auf sich nehmen, dem Volk die stärkste Stütze zu untergraben, die seine moralischen Begriffe trage? Beim Volk stehe es bekanntlich so, daß man ihm keinen Stein seines Glaubens an die Bibel und das Bekenntnis verrücken dürfe, ohne daß das ganze Glaubensgebäude dahinfalle und es so naturgemäß dem Geiste der Sitten- und Zuchtlosigkeit ausgeliefert werde. Wir werden später darauf zu reden kommen, ob die Erschütterung der Bibelgläubigkeit wirklich einen so großen Schaden anrichtet, und überhaupt diese Art des Glaubens ein so wertvolles Gut ist, daß ein großer Schaden dabei entstehen *kann*. Für jetzt möchten wir nur wiederum darauf hinweisen, wie sehr auch dieses Argument jenem affektierten Interesse für wahre Frömmigkeit widerspricht. Welch exklusiver Bildungsdünkel, vermischt mit unedlem Pessimismus, liegt doch darin, eine Wahnwelt von Glaubensvorstellungen, über die man sich selbst erhaben dünkt, zum Heil des Volks noch für notwendig zu halten! Vielleicht aber verbirgt sich dahinter ein noch unwürdigeres Motiv, der Gedanke nämlich, daß die Religion einen Damm gegen den Umsturz bilden, eine Verstärkung der Polizeigewalt ersetzen solle. Niedriger läßt sich ja kaum von der Religion denken. Daß diese Anschauungsweise aber besonders in den „maßgebenden“ Beamtenkreisen weit verbreitet ist, kann man sich nicht wohl verhehlen, wenn man auf den seltsamen Kontrast zwischen dem dort meist — und natürlicher Weise — vorhandenen religiösen Freidenkertum und der jedem kirchlichen Fortschritt so abholden, ja feindseligen äußeren Haltung derselben Männer aufmerksam wird. Doch halt! Daß wir das Gute nicht übersehen! — Es spricht bei vielen doch auch noch das Herz mit, sowohl für jene Millionen als auch insbesondere für ihre eigene Familie. Es ist zwar etwas Schiefes, Un-

erledigtes in ihrer Lage — das empfinden sie wohl, geben sie wohl zu; aber haben sie denn das Recht, um theoretischer Schrullen willen den Frieden, das Glück ihrer Familie aufs Spiel zu setzen? Würden sie es verantworten können, durch einen Konflikt mit der Kirche ihren Frauen und Kindern die ihnen angemessene Sphäre des Glaubens, mit welcher die heilsame Entwicklung und die Ruhe ihres Seelenlebens verknüpft ist, zu verstören? Ich muß sagen, ich hätte wohl Lust, den Wert dieses Friedenszustandes, der um den Preis der Verhüllung der Wahrheit erhalten bleibt, einer näheren Prüfung zu unterziehen, ich begnüge mich aber mit einem Fingerzeig in die Zukunft. Denn der Hauptzweck, welchen man bei solcher Stellungnahme im Auge hat, ist doch der, für die unvorhergesehenen oder unvermeidlichen Katastrophen des Menschenlebens den Seinigen den Halt des überlieferten Glaubens zu bewahren. Wie aber wird dieser Zweck erreicht? In ganz armseliger Weise, wie bei klarer Überlegung jeder voraussehen müßte. Denn entweder nimmt er keinen oder nur heuchlerischen Anteil, wenn die Familie nun eintretendenfalls an ihre trügerischen Glaubensvorstellungen als den einzigen Rettungsanker sich klammert; das bedeutet die innerliche Trennung gerade da, wo er mittragen und mitkämpfen sollte. Oder muß er endlich doch, und zwar nunmehr in einer zur Verständigung über freiere Glaubensansichten möglichst ungünstigen Situation, die Auseinandersetzung eintreten lassen.

Schlimmer als so könnte es ja schwerlich werden, wenn man seine religiösen Ansichten klar und offen verfechten würde, — es wäre aber jedenfalls eines freien und charaktervollen Mannes würdiger. Wie komisch wirkt es dagegen, diesen oder jenen dem kirchlichen Christentum sich so überlegen dünkenden Geist in der gegenwärtigen Lage als Gekränkten und Bedrängten sich gebärden zu sehen und ihn klagen zu hören, daß man ihn nicht ruhig in der Kirche belassen wolle, — wie ich selbst es mit einem Manne erleben mußte, der sonst in der Pflege idealer Gedanken in erster Reihe steht. Und doch ist es nur die eigene Erfindung dieser Leute, daß man sie aus der Kirche hinausdrängen wolle; sie suchen damit nur die Aufmerksamkeit davon abzulenken, daß sie sich ihrer Pflicht als Glieder der Kirche entziehen.

Woher nun diese Bedenklichkeit und Gereiztheit, diese ablehnende Kälte und diese überall zusammengerafften, sich widersprechenden Ausflüchte in einer Sache, in der man die ganze moderne Geistesmacht auf seiner Seite hat und nur einer in sich selber unhaltbaren Versteifung auf veraltete Formeln gegenüber steht, bei der es sich zudem

gar nicht um eigentliche Opfer, sondern nur um etwas Freimut und Initiative handelt, die man zu Gunsten des liberalen Gedankens in der Kirche bethätigen müßte? — O, es muß ein mächtiger Widerwille, in diese Dinge sich einzulassen, bei vielen unserer Gebildeten vorhanden sein! Und ich frage diejenigen, welche sich getroffen fühlen: die Hand aufs Herz! ist es nicht im tiefsten Grunde der Widerwille gegen die so unkomfortable Lebensauffassung des Christentums, vor welcher man bei einer positiven Stellungnahme zur Kirche konsequenter Weise sich nicht mehr ganz verschließen könnte? — Daher erklärt sich wohl die Fahnenflucht eines großen Teils unserer freisinnigen Kirchengenossen.

Indessen giebt es ohne Zweifel auch nicht wenige, die deshalb in den Gang der kirchlichen Angelegenheiten nicht eingreifen wollen, weil sie aus Bescheidenheit und Pietät sich nicht dazu für berechtigt halten. Bei ihnen hat die moderne Geistesrichtung sich noch nicht darauf erstreckt, sie über eine traditionell befangene Auffassung ihrer Stellung als Kirchengenossen zu erheben.

So wohlthuend nun an sich die Berührung mit solchen Biedermännern ist, so ist doch auch der befremdliche Eindruck damit verbunden, wie sehr ihnen das evangelische Bewußtsein vom „allgemeinen Priestertum“ noch fehlt. Sind sie doch offenbar noch in der Voraussetzung befangen, daß das Kirchenregiment und die Pfarrer die wesentlichen Bestandteile der Kirche und die Träger der kirchlichen Vollmacht, die „Laien“ aber mehr oder weniger unwesentliche Accidenzien seien. Denen muß es vor allem erst klar werden, daß sie als Glieder der evangelischen Kirche jedem Kirchenbeamten völlig gleichstehen.

Auch auf dem Gebiete der Lehre sind sie vollkommen urteilsfähig und brauchen sich, wie wir nachher genauer ausführen werden, nicht bevormunden zu lassen. Und es ist eine sehr unevangelische Taktik, wenn neuerdings wieder manche Geistliche, um die offene Darlegung ihrer theologischen Richtung zu umgehen, unter der Geistlichkeit die Parole ausgeben: „Die Theologie für die Theologen!“ Denn sie wollen mit diesem Schlagwort natürlich nicht das Selbstverständliche sagen, daß das theologische Studium den Laien nicht zuzumuten sei, sondern vielmehr, daß die Ergebnisse der theologischen Forschung ihnen vorenthalten werden müßten.

Ebenso sollte man in Laienkreisen sich nicht durch die Behauptung imponieren lassen, daß unsere protestantische Kirche auf den alten Bekenntnissen ruhe und deshalb das Hausherrnrecht in der Kirche unveräußerlich an die orthodoxe Richtung verliehen, die liberale nur

bedingungsweise geduldet sei. „Wer die Bekenntnisse nicht anerkennen will, soll eben austreten!“ sagen die orthodoxen Wortführer mit einer befremdlichen Unduldsamkeit und Erregtheit. Und mancher zu gutmütige Gerechtigkeitsfreund läßt sichs beibringen, daß er nichts dreinzureden habe.

Darüber kann man ja freilich in schwer zu entwirrende Diskussionen sich verbeißen. Der eine deduziert kirchenrechtlich, daß nur die, welche an den altprotestantischen Bekenntnissen festhalten, die rechtmäßigen Erben der altprotestantischen Kirche seien und deshalb jeden Abtrünnigen auszuweisen befugt seien. Der andere dagegen macht geltend, daß die Orthodoxie zur Zeit des Rationalismus fast ganz verschwunden gewesen, und die Kirche doch geblieben sei, was sie war. Darauf also, daß sie kontinuierlich Inhaberin der Kirche gewesen sei, könne die orthodoxe Richtung sich nicht berufen. Die alten Bekenntnisformeln aber hätten in jener Zeit kaum irgend eine Bedeutung mehr in der Kirche gehabt; man hätte sie damals wohl auch ändern können, wenn man überhaupt Wert darauf gelegt hätte; aus ihrer Fortführung im Inventar der Kirche könne man keine so weittragenden Schlüsse ziehen.

Diese Gegensätze mögen also schwer genug auszugleichen sein, aber gerade weil die Frage so diskutabel ist, wird man mit gutem Recht sich auf den praktischen Standpunkt stellen dürfen, daß die Freisinnigen nun einmal thatsächlich Mitglieder der Kirche und so gut wie die andern Träger und Inhaber derselben sind; daß sie sich deshalb das Recht auf ordnungsmäßige Äußerung und Ausprägung ihrer freieren Ansichten in der Kirche nicht brauchen schmälern zu lassen. Die Orthodoxie unterschiebt freilich den Gegnern, sie greifen die Kirche und den Glauben selbst an; darauf läßt sich dann natürlich eine volkstümliche Agitation bauen. Es ist aber eine Fälschung des Thatbestands. — Nein, ihr „gläubigen“ Eiferer, ihr seid nicht die Kirche, ihr seid nicht mehr als eine Partei in der Kirche. Nicht gegen die Kirche noch den Glauben streiten wir, sondern gegen eine unduldsame Partei. Und niemand sollte mehr jenen „Kurialstil“ ungerügt passieren lassen, worin (z. B. in der letzten württembergischen Landessynode) die Orthodoxen sich und die Kirche zu identifizieren sich erlauben. Der „Kurialstil“ ist bekanntlich nicht so harmlos, wie die Realpolitiker behaupten. Sebaldus.

(Schluß folgt.)

Der Student und die soziale Frage.

Ein kurzes Wort eines Studenten.

Die Frage, ob sich der Student mit Politik, mit Wirtschaftslehre, speziell mit der sozialen Frage beschäftigen soll, ist in akademischen und nicht-akademischen Kreisen besonders seit jenem Ausspruch des Berliner Rektors Pfleiderer und dem darauf folgenden Wagner-Kommers der Berliner Studentenschaft häufig genug Gegenstand lebhafter Debatten geworden. Möge es in der Zeitschrift, die allen Suchenden offen steht, einem Studenten vergönnt sein, in der Frage, die ja Studenten zuerst angeht, eine Antwort zu versuchen.

Fast immer, wenn ich dafür eintrat, es sei das Recht des Studenten, auch diese Frage zum Gegenstand seines Studiums zu machen, hörte ich die Entgegnung: „ihr seid viel zu jung dazu.“ Dieser Einwand richtet sich gar nicht in erster Linie speziell gegen Studenten, sondern überhaupt gegen alle jungen Leute, die versuchen, der Frage der Zeit auf den Grund zu kommen, die auf eine Entscheidung hindrängen und wissen möchten, bei welcher der Parteien, die Hilfe in der sozialen Not zu bringen versprechen, am meisten Wahrheit zu finden sei. Wann denn sind wir nicht mehr zu jung, uns darüber entscheiden zu dürfen?

Wenn vor kurzem überall das Jubiläum der Wiederaufrichtung des deutschen Reiches gefeiert wurde, so hat man sich hin und wieder auch daran erinnert, daß dieses geeinigte Reich jedem seiner Bürger das allgemeine Wahlrecht gebracht hat. Mit fünfundzwanzig Jahren hat jeder Deutsche das Recht und die Pflicht, seine Stimme abzugeben für diese oder jene Partei. Wenn er aber diesen Akt nicht leichtsinnig, sondern gewissenhaft vollziehen soll, so muß er bis dahin sich über die einzelnen Parteien informiert haben. Und dazu gehört Studium der wirtschaftlichen und politischen Fragen. Pflicht jedes industriellen Arbeiters, jedes Kaufmanns, jedes Bauern ist es, die Aufgabe seiner Stimmabgabe richtig zu erfüllen. Was ihnen recht ist, muß dem Studenten billig sein.

Ein Unterschied ist freilich da zwischen dem Arbeiter und Studenten auch in dieser Hinsicht. Die Zeit, die das Studium der wirtschaftlichen Fragen erfordert, muß beim Handarbeiter natürlich von seiner freien Zeit abgezogen werden, der Student hat die Freiheit mehr oder weniger von der eigentlich dem Fachstudium gewidmeten Zeit wegzunehmen. So ist, scheint es, Gefahr für ihn, das eine auf Kosten des andern zu thun. Und da sollte doch das Fachstudium vorgehen? Doch gemach.

Im Gegenteil muß, wie ich glaube, gerade der Student trotz, nein, wegen seines Fachstudiums die soziale Frage ins Auge fassen. Denken wir doch an einen Juristen. Wie kann er einen Diebstahl, ein Sittlichkeitsverbrechen richtig *beurteilen*, oder gar in gerechter Weise *verurteilen*, wenn er nicht vom Anfang seines Studiums an die verschiedenen Schichten der Bevölkerung, ihre Lebensbedingungen, ihren Kampf ums Dasein, ihre Lebensgewohnheiten genau so zum

Gegenstand seines Lernens gemacht hat, wie die eisernen Paragraphen des Strafgesetzbuches. Denken wir doch an einen Arzt, der die Krankheiten und ihre Heilungen genau kennt, aber dabei von der Lebenshaltung seiner Patienten sich viel zu hohe Vorstellungen macht: alle seine Heilmittel werden keine Wirkung haben, wenn er über Wohnungs- und Nahrungsverhältnisse seiner Kranken auch nur irgendwie im Unklaren ist. Und dann vollends der Geistliche. Was ist wohl besser für den jungen Seelsorger, — wenn er erfüllt von hohen Idealen, die er durchzuführen bestrebt ist, plötzlich unvorbereitet das Elend einer Fabrikbevölkerung erblickt, oder wenn er, genau über die Verhältnisse unterrichtet, zielbewußt an die Erfüllung seiner schwierigen Aufgabe gehen kann?

Studiert also der Student die soziale Frage auf Kosten seines Fachstudiums? Nein für sein Fachstudium. Er braucht sich deswegen keiner Partei anzuschließen — solange er Student ist —, weder der Stöckerschen, noch der Naumannschen Richtung, noch der sozialdemokratischen Partei; aber kennen lernen soll er jede Partei im Interesse seines Fachstudiums.

Aber — mögen wir noch so fest überzeugt sein, daß der Student die soziale Frage kennen lernen müsse, — wie soll er ihr nahe treten? Ob er viel, ob er wenig Zeit daran setzen will, das muß dem Gewissen des einzelnen überlassen bleiben. Wohl sind auch schon Vorschläge aufgetaucht, die Universität selbst müsse die Leitung dieses Studiums in die Hand nehmen. In den letzten großen Ferien hat eine Reihe von Professoren, deren Namen in der Wissenschaft der Volkswirtschaft einen guten Klang haben, bei dem Berliner Kursus den Weg in dieser Richtung gezeigt. Möchte doch so weiter gefahren werden! Solange wir aber noch nicht soweit sind, bleibt nichts anderes übrig, als das Selbststudium. Zum Glück giebt es Bücher (z. B. Fr. A. Lange, Die Arbeiterfrage, oder H. Herkner, die Arbeiterfrage. 1894), die geeignet sind, einzuführen und weiterzubilden in der Frage, die einmal die Frage der Zeit ist, mit der sich gerade der Student mehr als andere beschäftigen kann und muß, wenn er seinen praktischen Beruf richtig erfüllen will.

Tübingen, Februar 1896. —r.



David Friedr. Strauß in seinen Briefen.

In der Schwüle des heute so vielfältig auf uns lastenden Rückschritts wirkt die unmittelbare Erinnerung an einen der hervorragendsten Förderer deutscher Geistesfreiheit wie ein frischer Luftzug, den man gern als Bürgen einer besseren Gestaltung der gegenwärtigen Zustände begrüßt. Durchaus zeitgemäß war daher die

kürzlich erfolgte Veröffentlichung der „Ausgewählten Briefe von David Friedrich Strauß", herausgegeben und erläutert von Eduard Zeller*), ein Denkmal von Freundeshand, wie es schöner und würdiger nicht gedacht werden kann. Nach dem Vorbilde der von Strauß selbst herausgegebenen „Schubart-Briefe" — nunmehr in Band 8 und 9 seiner gesammelten Schriften — geordnet, bildet die vorliegende Briefsammlung eine überaus wichtige Illustration zu dem Lebensabriß, den Ed. Zeller dem 1874 hingeschiedenen Freunde als Nachruf**) gewidmet hat. Noch enger schließt sie sich aber an die beiden selbstbiographischen Denkmale von Straußens eigener Hand an, die litterarischen Denkwürdigkeiten zu Anfang und das poetische Gedenkbuch als Abschluß der ebenfalls von Zeller besorgten zwölfbändigen Gesamtausgabe der Schriften seines Freundes. Was in diesen Leistungen als summarischer Rückblick auf seine bald darauf vollendete Lebensbahn oder in gebundener Rede als Ausdruck momentaner, dichterisch verklärter Stimmung geboten ist, tritt hier in den Briefen in voller Lebensunmittelbarkeit an uns heran. Der ganze reiche Lebensinhalt einer hochbedeutenden Persönlichkeit in ihrem Erkennen und Irren, ihrem Wollen und Wirken, ihrem Empfinden und Urteilen erschließt sich dem Leser in packendster Wirklichkeit, und wer das Buch ohne Voreingenommenheit und mit einiger Empfänglichkeit für das vom Urheber der Briefe Erstrebte und Geleistete vornimmt, wird es mit aufrichtiger Verehrung für den Autor, aber auch mit der tröstlichen Zuversicht auf das fortschrittliche Gedeihen unserer abendländischen Bildung aus der Hand legen.

Die Sammlung umfaßt einen Zeitraum von nahezu fünfthalb Jahrzehnten. Mit einem Briefe vom Spätjahr 1830 beginnend, wo Strauß, bald nach seinem Abgang aus Tübingen, eben Hilfsprediger in einem Dorfe nahe bei seiner Vaterstadt Ludwigsburg geworden war, erstreckt sie sich bis wenige Tage vor seinem Tode im Vorfrühling 1874 zu Ludwigsburg, wohin er im Spätherbst 1872 zurückgekehrt war. Stilistisch vollendet, gewähren diese Briefe einen bedeutungsvollen Einblick in das Werden und Wachsen der Schriften wie des Menschen und sind belehrend wie für die Genesis der Werke, die man hier geplant und zur Ausführung gelangen sieht, so für die Er-

---

*) Bonn, im Verlag von Emil Strauß, 1895, XIII u. 586 S. gr. 8°. broch. M 8.—, geb. M 10.—.

**) Im nämlichen Verlage wie die Briefauswahl und die gesamten Schriften von Strauß erschienen.

kenntnis der sittlichen und intellektuellen Selbsterziehung, die der Mann an seinem inneren Wesen vornimmt. Ein ebenso großes Interesse bieten seine Beobachtungen und Urteile über zeitgeschichtliche Vorkommnisse und Personen wie über hervorragende Erscheinungen der Kunst, der Wissenschaft und Litteratur.

Mit 24 Jahren sehen wir ihn den Plan zu seinem „Leben Jesu“ fassen, das ihn drei Jahre später zu einer europäischen Berühmtheit machen sollte, jedoch um den Preis einer amtlichen Lehrthätigkeit, die ihm fortan für immer versagt blieb. Aber der Verlust einer staatlich gesicherten Versorgung ward ihm vollauf durch den Erfolg seiner Schriftstellerei aufgewogen. Binnen weniger Jahre brachte es jenes Werk zu vier Auflagen, daneben wurde eine ausgedehnte polemische und litterarische Thätigkeit entwickelt, der sich dann noch die Vorarbeiten zu der 1840—41 herausgegebenen großen „Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwickelung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft“ hinzugesellten. Diesem Zustande einer anhaltenden Überanstrengung folgte eine Periode geistiger Erschlaffung. Er selbst leitet dies aus seiner, wie er meint, zwitterhaften Natur her, die ihn halb zum Gelehrten, halb zum Dichter beanlagt habe. Schreiben könne er nur „wie besessen von einer bestimmten wissenschaftlichen Idee“, für echtes Gelehrtentum habe er „mit Stimmungen, Empfindungen und all derlei zu viel zu schaffen, nicht Objektivität, Abstraktion von sich selbst, Versenkungsfähigkeit in den Gegenstand genug“; auch das Wissenschaftliche, was er geleistet, sei immer von Leidenschaft eingegeben gewesen, denn ohne Leidenschaft, ohne „Besessensein“ könne er gar nichts. Nach Vollendung der Dogmatik, behauptet er, werde ihm keine irgend erhebliche Leistung mehr vergönnt sein; und als die folgenden Jahre dies durch andauerndes Schweigen seinerseits vor der Öffentlichkeit zu bestätigen scheinen, erklärt er seinen ihn zu frischer Arbeit ermahnenden Freunden: „Ich thue nichts, weil ich nichts mehr zu thun habe. Mein Pensum ist absolviert, die Geschichte braucht mich nicht mehr; und wenn dies zu wissen einerseits demütigend ist, so bin ich doch stolz darauf, daß ich's wenigstens weiß, was nicht allen, die sich im gleichen Fall befinden, gegeben ist. Das Erste und Größte ist freilich, lebenslang mitsprechen und mithandeln zu dürfen; das Andere ist aber auch etwas wert, im rechten Zeitpunkt aufzuhören. Denke an Schelling.“

Das Aufhören jeder Schaffenslust hing aber noch mit einem Umstande zusammen, der seinen nachteiligen Einfluß auf Strauß in eben den Jahren geltend machte: seine unter den besten Hoffnungen ein-

gegangene Ehe mit einer Sängerin, die er schon bald nach Erscheinen seines „Leben Jesu“ kennen und lieben gelernt. Es sollte ihm das traurige Schicksal mancher Männer werden, sich gerade in eine derartige Frau zu verlieben, die am wenigsten für ihn paßte. Die Ehe mußte, wiewohl nicht kinderlos, wegen Unverträglichkeit der beiderseitigen Charaktere nach kaum vierjährigem Bestehen gelöst werden. Die hierauf bezüglichen Mitteilungen zeigen uns das Gemüt des Mannes in einem eben so bedauernswerten wie für ihn einnehmenden Lichte: streng gegen sich selbst, anerkennend, gerecht gegen diejenige, die er im Rausche eines durch Bewunderung für die eminente Künstlerin und durch Hoffnung auf wahrhaftes Familienglück genährten Verlangens an sein Schicksal geknüpft hatte. Die Nachwirkung dieser verhängnisvollen Wendung in seinem Leben bleibt noch langehin in seinen vertrauten Mitteilungen an die Freunde bemerkbar und mußte, ganz natürlich, weil sie seine Stimmung durchaus beherrschte, seine schriftstellerische Fähigkeit beeinträchtigen. Die Zweifel an seiner wirklichen Begabung werden immer mächtiger, und voll Unwillen über das Gebahren der damaligen Wissenschaft und über die herrschenden Zeitverhältnisse überhaupt, versinkt er in tiefe Unzufriedenheit mit sich selbst.

Verleidet waren ihm Theologie und Philosophie, und zwar nicht auf Grund zeitweiliger Verstimmung, sondern als Ergebnis seiner inzwischen erworbenen Einsichten. Schon bald nach der zweiten Auflage seines „Leben Jesu“ klagt er, daß manche theologische Punkte, die ihm sonst sehr am Herzen gelegen, ihn nicht mehr interessierten, und er sich oft aus dieser ganzen Sphäre herauswünsche, wie ihm schon vorher das Interesse für Philosophie, rein als solche, abzusterben begonnen und seitdem nicht wieder erwacht sei. Der inzwischen eingetretenen Entwertung des noch wenige Jahre vorher so gut wie alleinherrschenden Hegelschen Systems in seiner geschlossenen Schulform hatte er sich nicht entziehen können. „Ich habe es noch“, schreibt er einmal einem der Freunde, „aber nur wie einen wackligen Zahn im Munde, auf den ich nicht mehr so wie Du das Herz hätte zu beißen.“ Etwas Gründliches leisten könne er doch nur auf dem Gebiete der Theologie, in allem andern sei er bloßer Dilettant, der kein Recht zum Mitsprechen habe; ausnahmsweise habe er es sich in periodischen Organen erlaubt, „aber mit keinem guten Gewissen“, und den theologischen Fragen allgemach entrückt, fühle er sich um so weniger von ihnen angezogen, als seine theologische Schriftstellerei doch nur bezweckt habe, ihn „aus den Falten des schwarzen Rockes

herauszuwickeln“. Aber auch soweit es sich um Fortentwicklung dieser Wissenschaft handle, gebe es für ihn, nachdem er sein Werk vollbracht, nichts mehr zu thun, da jeder Theologe, dem es um volle Einsicht zu thun sei, an den kritisch-exegetischen Leistungen Ferd. Chr. Baurs und am „Wesen des Christentums“ von Ludwig Feuerbach vollauf genug habe, um alles zu wissen, was die heutige Theologie weiß; und an der vom wissenschaftlichen Boden auf den praktisch-politischen sich hinüberwerfenden Polemik des letztgenannten sich zu beteiligen, war seine Sache ohnedies nicht.

Gleichwohl sollte er gerade auf dem Gebiete der Politik den Weg zu schriftstellerischer Thätigkeit zurückfinden. Noch vor Eintritt der achtundvierziger Bewegung greift er zur Feder, um sich über herrschende Mißstände auszusprechen. Beiläufig geschieht das in einem Artikel, der die an E. M. Arndt und Friedr. List verübten obrigkeitlichen Maßregelungen rügt;[1] schneidiger und in einer durchaus epochemachenden Weise beleuchtet er die Zeitverhältnisse Deutschlands in der meisterhaften Broschüre „Der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren“. Als hierauf der ersehnte Umschwung in den Verhältnissen zur Wirklichkeit geworden, findet man Strauß zwischen lebhaftem Interesse und einer gewissen Scheu vor unmittelbarer Beteiligung schwankend. Wohl gesteht er zunächst: „es sind doch unsere jugendlichsten Wünsche, unsere innersten Gedanken, welche damit in Erfüllung gehen“. Dem Fortgang der Bewegung kann er sich nicht entziehen, und so kommt er, als Vertreter seiner Vaterstadt Ludwigsburg, in den württembergischen Landtag, aus dem er jedoch, wegen der immer stärker hervortretenden Meinungsverschiedenheit mit den Anschauungen dieser Körperschaft selbst und denen seiner Wähler auszuscheiden sich bewogen findet. Er atmet wie erlöst auf und meint, er passe seiner ganzen Naturanlage nicht in diese neue Zeit und Staatsform; denn die eigene Erfahrung habe ihn darüber belehrt, daß er „ein Epigone der Individualbildung, deren Typus Goethe bezeichnet“, sei und aus diesen Schranken könne und wolle er nicht heraus. Seine Stimmungen und Empfindungen in Betreff der öffentlichen Zustände bleiben wechselnd. „Ich schwimme zwar so ziemlich mit dem politischen Strome“, meint er, „doch ist mein inneres Verhalten dazu noch wie am ersten Tag.“ Als man ihn, nach dem Fehlschlagen der damaligen Hoffnungen, zu politischer Schriftstellerei werben wollte, erklärt er: „Alle Politik, wenn ich nur daran denke, setzt mich aus allem produktiven Humor heraus. Das politische Wesen der Gegenwart, so unberechenbar und jede Gegenwirkung des Individuums

ausschließend, wie es ist, kann ich nur allenfalls wie einen neben mir stehenden Elephanten betrachten, von dem ich gewärtig sein muß, mit der nächsten Bewegung, die er macht, samt den fremden und eigenen Pflanzungen, in denen ich mich ergehe, zertrampelt zu werden." Er bescheidet sich schließlich dahin, „die Politik als eine Art Wetter zu betrachten, das wir uns wohl als gutes wünschen, aber nicht machen können".

Über ein volles Jahr verging, bevor er sich wiederum zu schriftstellerischer Thätigkeit entschloß. Er wandte sich dem biographischen Gebiete als demjenigen zu, das seiner Begabung, wie er meinte, am besten entsprach. An einige kleinere derartige Arbeiten reihten sich die größeren, die sich zunächst mit Landsleuten beschäftigten: dem Dichter Schubart und dem ehemaligen Pfarrer und späteren Gymnasialprofessor Chr. Märklin, dem Strauß von Jugend auf persönlich nahe gestanden war. Beide Leistungen wurden über den Stürmen und Nachwehen der achtundvierziger Bewegung übersehen, was dem ohnehin verstimmten Autor alle Lust zu fernerem Wirken zu benehmen drohte. Ein Zufall führte ihm bald danach Briefschaften und sonstige wichtige Urkunden bezüglich des württembergischen Humanisten Nikodemus Frischlin in die Hände; dem von ihnen ausgeübten Zauber konnte er nicht widerstehen, und so kam auch diese kulturhistorisch überaus interessante Biographie zu stande, deren Ausarbeitung ihm die reinste, sich selbst genügende Künstlerfreude gewähren sollte. Wiewohl auch diese Arbeit nicht die ihr gebührende Anerkennung fand, ging er frohen Mutes an eine neue biographische Leistung: auch diese dem Zeitalter des Humanismus angehörend, aber eine welthistorische Größe betreffend — Ulrich von Hutten. Straußens ausführlicher Bericht über den Plan zu diesem Werk (Brief 329 vom 10. März 1856) zeugt in erfreulichster Weise von der andauernden Schaffenslust in ihm, wie wenn das Losungswort seines Helden, „es ist eine Freude zu leben", sich ihm persönlich mitgeteilt hätte. Daß die lichtvolle Erinnerung an das Zeitalter der Reformation inmitten der noch fortbestehenden nachmärzlichen Reaktion ein glücklicher Griff gewesen, erwies sich am Erfolg des Buches, der wiederum befruchtend auf den Schriftsteller zurückwirkte. Neue Werke wurden geplant und die Vorarbeiten dazu in Angriff genommen. Freunde empfahlen eine Luther-Biographie, der Autor selbst neigte zu einer Reihe deutscher Dichterbiographien von Klopstock bis Goethe und Schiller. Von diesen kam es beim Luther nicht über die Vorstudien hinaus, aus Gründen, die im Briefwechsel ausführlich dargelegt sind. Ein wenig weiter gelangte die beabsichtigte

Darstellung der Dichter, wovon bekanntlich die Anfänge zur Klopstock-Biographie in Druck kamen; die vorliegende Briefsammlung enthält wertvolle Fragmente über den Messias-Sänger, wie auch über alle anderen Dichter, die in dem gedachten Serienwerk behandelt werden sollten.

Bleibt es auch bedauerlich, daß die Ausführung dieser Arbeit dem Autor versagt ward, so hat man doch einen mehr als reichlichen Ersatz dafür in den Leistungen, die sich ihm statt dessen darboten und dabei von der Art sind, wie sie niemand besser als er zu behandeln imstande war. Er, der gemeint hatte, mit der Theologie für immer fertig zu sein und wegen seiner hierin wurzelnden Abneigung gegen das Kirchliche die ihm vorgeschlagene Luther-Biographie hatte aufgeben müssen, wurde in die erfreuliche Lage versetzt, seine eigenen theologischen Hauptschriften einem jüngeren Geschlechte in allgemein faßlicher Form zugänglich zu machen. Diesen in der mittlerweile vorgeschrittenen Bildung begründeten Umschwung hatte er übrigens mit anbahnen helfen. Das allseitigere und unbefangenere Interesse für religiöse Fragen hatte eine nicht unwesentliche Förderung gerade auch durch Straußens Bearbeitung der „Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes von Hermann Samuel Reimarus" erhalten. Diese Anknüpfung an die mit Beginn unseres Jahrhunderts abgebrochene Entwicklung des Aufklärungszeitalters war besonders geeignet, der Mitwelt zu zeigen, wie weit von den damals gewonnenen Einsichten die inzwischen stattgehabte Reaktion abgelenkt hatte. Was seitens dieser Richtung selbst zu Tage getreten, durchprüfte er für die geplante Neuauflage seines Erstlingswerks. „Daß mich das leere Stroh oft müde macht", heißt es in einem der Briefe, „werden Sie mir glauben; ich wäre auch längst erlahmt, wenn nicht von Zeit zu Zeit eine theologische Spitzbüberei mich in wohlthätigen Ärger versetzte." Anfangs noch ungewiß, ob er wiederum ein Buch für Gelehrte wie das frühere schreiben solle, entschied er sich für die prächtige Leistung, die nunmehr als „Leben Jesu für das deutsche Volk" vorliegt, ein ehrenvolles Merkmal der Bildungshöhe, auf der Strauß seine Zeitgenossen, trotz mancher rückläufiger Gegenströmung, sich geistig nahegerückt sah. Noch größerer Einstimmigkeit mit ihnen sollte er sich bewußt werden, als ihm bei Beginn des deutsch-französischen Krieges in seinen „Briefen an Rénan" der Gesamtstimmung Deutschlands über dieses weltgeschichtliche Ereignis Ausdruck zu geben vergönnt war. Wie er, der ehemals der Politik mit einem resignierten Gleichmut gegenübergestanden, sich mit den herrschenden Zeitverhältnissen mittler-

weile vertraut genug gemacht hatte, um sie richtig abzuschätzen und ihren Verlauf mit voller Sicherheit zu berechnen, davon geben die Briefe das ganze voraufgehende Jahrzehnt hindurch ein glänzendes Zeugnis. Daß ihn gleichwohl noch ein erheblicher Abstand von der allgemeinen Zeitbildung trennte, sollte ihm, trotz des durchschlagenden Erfolgs mit seinem kurz vorher erschienenen „Voltaire", deutlich werden, als er das spätere seiner theologischen Hauptwerke, die Dogmatik, unter dem Titel „der alte und der neue Glaube" in populäre Form brachte; auf größeren Widerspruch damit stoßend, als er vorher gedacht, wußte er sich mit der Zuversicht zu trösten, daß er mit seinem eigenen Bekenntnis dasjenige der besten seiner Zeitgenossen ausgesprochen habe.

Unter diesen steht ein großer Teil derer obenan, mit denen die wichtigsten der uns vorliegenden Briefe gewechselt worden. Es befinden sich dabei auch Männer geistlichen Standes, mit denen Strauß von frühester Jugend an befreundet war. Solches könnte bei seiner Geistesrichtung befremdlich erscheinen. Gleichwohl war diese Freundschaft von wahrhafter Gesinnungseinheit beseelt, und wo die wackern Männer amtlichen Ungelegenheiten ausgesetzt waren, was seitens der Reaktion gelegentlich nicht ausblieb, da war es Strauß, der ihnen zeigte, wie sie, bei aller Treue gegen die eigene Überzeugung, ihres Amtes doch in einer Weise walten könnten, die ihnen gestattete, der Gemeinde *ihren* Glauben vorzutragen, ohne deshalb das protestantische Grundprinzip der freien Geistesentwicklung preiszugeben. Des dogmatischen Apparats, der ja zum geltenden Glaubensinhalt gehöre, könne der Geistliche nicht entraten, aber in der Art, wie er damit hantiert, könne er, bei richtigem Verfahren, der eigenen Überzeugung Raum geben und die fortschrittliche Einwirkung auf die Gemeinde allmählich vorbereiten helfen. „Das Licht des Denkens", erinnert Strauß mit Recht, „die Luft der Humanität, die Wärme des sittlichen Strebens, wird auch das Dogmatische, das er vorträgt, durchdringen, das Irrige darin unschädlich und das Wahre und Gute fruchtbar machen." Denn Strauß war dem Christentum als Kulturelement — ebensowenig wie jeder besonnene Freidenker, der vielgeschmähte Ludwig Feuerbach mit einbegriffen — keineswegs feindlich gesinnt. Wiederholt betonen es die Briefe, daß, wer auf die jetzige Zeit aufbauend, nicht bloß zerstörend wirken wolle, wenigstens den einen Fuß auf dem Boden des Christentums behalten müsse. Vorerst sei, mit Preisgebung des Historisch-Wunderbaren und damit des Dogmatischen überhaupt, das Wesentliche seines sittlichen Gehaltes festzu-

halten, damit, was auch daran noch unrein ist, nach Entfernung des Mirakulösen sich läutern möge.

Bedeutungsvoll wie durch ihre urkundliche Bedeutung für Straußens persönlichen Entwicklungsgang und für die Entstehungsgeschichte seiner vornehmsten Werke, sind diese Briefe ferner noch durch manche darin enthaltenen Reiseberichte, sowie durch seine Beurteilung und Charakterisierung bemerkenswerter Persönlichkeiten und ihrer Leistungen. Von höchstem Interesse sind namentlich die Äußerungen über Mörike und Heine, über Herm. Kurz und Berth. Auerbach; treffend und überzeugend die Auseinandersetzungen mit Schopenhauer und Lotze, und ebenso wichtig, was über Gervinus, Mommsen und Treitschke gesagt wird. Von neuerlich erschienenen Büchern ist die vorliegende Briefsammlung zweifellos eines der lehrreichsten und von bleibendem Wert, nicht zum wenigsten auch durch das Geschick und die Sorgfalt, die bei dessen Herausgabe maßgebend waren. Mit Recht ward dabei auf Leser Rücksicht genommen, für welche Strauß zunächst nur ein Name im Geistesleben Deutschlands während einer bedeutenden Epoche des nun ablaufenden Jahrhunderts ist. Durch die Briefe ihm persönlich näher gerückt, wird man nach einer Kenntnis seiner Werke verlangen, und deshalb hat der Verleger derselben kürzlich eine Auswahl in fünf Bänden veranstaltet, deren dankenswerte Wohlfeilheit ihnen eine erwünschte Verbreitung sichern müßte.

Helsingfors. Wilhelm Bolin.



Neue Bücher.

a. Die Alkoholfrage im Zusammenhange mit der gesellschaftlichen Bedeutung der Genußmittel. Betrachtet von A. L. Erdmann. Bamberg, Handelsdruckerei. 166 S. 3.—. — b. Ein Beitrag zur Förderung der Mäßigkeit. Von Prof. H. Ritter. Ebenda. 38 S. 1.—. — c. Das Wirtshaus im Kampf gegen den Trunk. Von Dr. W. Bode. Hildesheim, Gebr. Gerstenberg. —.60. — d. Die Sittlichkeit auf dem Lande. [Erweiterter] Vortrag auf der VI. allgemeinen Konferenz der deutschen Sittlichkeitsvereine. Von P. C. Wagner. Leipzig, Reinh. Werther. 118 S. 1.50. — e. Die Gefahren des Neumalthusianismus. Von P. H. Kötzschke. Ebenda. 65 S. — f. Was kann in sozialer Beziehung zur Hebung der Sittlichkeit auf dem Lande geschehen? Beantwortet von P. H. Wittenberg. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht.

—.60. — g. Sera Venus, Erfahrungen eines Studenten. Kirchheimbolanden, Rheinpfalz, K. Thieme; 16 S.; 20 ₰, 10 Stück à 15, 50 à 12, 100 à 10 ₰.

Ist eine Verschlimmerung der Verhältnisse eingetreten, oder werden diese nur erst besser bekannt: jedenfalls ist man gegenwärtig um des einzelnen wie der Gesamtheit willen genötigt, jenen menschlichen Fehlern ernsthafte Aufmerksamkeit zu widmen, bei denen die Sünde zur Krankheit, die Krankheit zur Sünde wird — der Unmäßigkeit und Verkehrtheit im sinnlichen Genuß; der Trunksucht und Unzucht. Die oben zusammengestellten Schriften behandeln die Frage je nur stückweise; auch scheint mir keine bis zu den letzten Ursachen der gegenwärtigen Mißstände zurückzugehen und zu ebenso freier wie ernster Beurteilung derselben vorzudringen. Den tiefsten Eindruck machte mir a, obgleich die „Genußmittel“ (Alkoholika und Narkotika, auch Kaffee und Thee) darin gegen den Wortsinn einseitig als Mittel betrachtet werden, unbehaglichen Stimmungen zu entgehen, auch der sittliche Kampf des einzelnen gegen die Abhängigkeit von dem Genußmittel m. E. unterschätzt wird. Richtig wird hervorgehoben, daß das Übel nur indirekt gehoben werden kann. Es wäre der Schrift je und je zu gute gekommen, wenn der Verfasser seiner politischen und sozialen Mißstimmung besser Herr wäre. b ist von hoher Begeisterung für die Auffassung des Lebens als einer edeln Kunst getragen, behandelt aber seinen Gegenstand, wie die Schule die Mäßigkeit fördern könne, ungenügend. c enthält Vorschläge zu einer Reform des Wirtshauses, denen ich keinen großen Erfolg verspreche, ist aber indirekt sehr lehrreich: das Schriftchen zeigt unabsichtlich, aber deutlich „die Wahrung berechtigter Interessen“ im Konflikt mit der Verfolgung idealer Interessen. Ich glaube gegen (?) Dr. Bode, daß der Kampf für die Mäßigkeit ein Kampf gegen das Wirtshaus bleiben wird. d und f behandeln dasselbe Thema, nur daß d mehr die kirchlichen, f mehr die sozialpolitischen Kampfmittel gegen ländliche Unzucht betont. f hat deshalb auch, wie bekannt, großes Ärgernis erregt und für den Verfasser unangenehme Folgen gehabt. Wir wünschen ihm dazu Glück: denn er litt auf einem anderen Gebiete des Kampfes der „idealen“ mit den „berechtigten“ Interessen für die ersteren. d hat vor f endlich das Detail der Schilderung unsauberer Verhältnisse voraus, das man doch lieber, auch besser, entbehrt. Doch wird d dadurch, wider die Absicht des Verfassers, zu einem fast formellen Eingeständnis des Bankerotts der Kirche auf diesem Gebiete der Sittlichkeit. e behandelt die systematische, aber in den Tugendmantel sozial-reformerischen Eifers gehüllte Unzucht in der Ehe in würdiger, doch, wie mir scheint, nicht ganz erschöpfender Weise. g warnt namentlich Studenten und Abiturienten in eindringlicher, herzlicher Weise vor Unzucht und enthält, neben minder Ansprechendem, einige klar erkannte und gut gesagte Gedanken. —

Der Kampf zwischen Fleisch und Geist ist eine soziale Frage ersten Rangs, und zugleich das Gebiet der individuellsten Sittlichkeit. Beweis: die Schamhaftigkeit, ohne die es eine „menschliche“ Gesellschaft nicht giebt, die sich gerade auf die Seite des menschlichen Wesens bezieht, vermöge deren wir nur Exemplare der Gattung Mensch sind, und die das individuellste Gefühl ist, das den einzelnen absolut isoliert. Die sittliche Aufgabe ist nun freilich diese, daß der Geist das Fleisch überwinde; aber der Sieg ist erst dann vollständig, wenn der Mensch gerade das als wunderbar und schön und gut erkannt hat, daß er (nämlich gerade auch Er, dieser einzelne) Fleisch und Geist ist;

wenn er namentlich den Zusammenhang der Personalität mit der Geschlechtlichkeit erkannt und in dieser Erkenntnis einen steten Antrieb bekommen hat, auch der Geschlechtlichkeit sich nur so hinzugeben, daß die eigene und fremde Personalität dadurch nicht gestört, vielmehr gefördert wird. Nur so gelangen wir zu einer geschlechtlichen Sittlichkeit, die nicht bloß negative Keuschheit ist. Was hier speziell von der Geschlechtlichkeit gesagt wurde, gilt allgemein von der Sinnlichkeit. Die Versittlichung der Sinnlichkeit ruht auf einem religiösen Verständnis derselben. Dieses aber ist nicht lehrbar. Es wird keinem erspart, sein Fleisch selbst zu entdecken, wie es jedem vorbehalten bleibt, durch sich selbst Geist zu werden. Dagegen muß es wohl eine Kunst geben, indirekt jemand auf dieses religiöse Verständnis des Fleisches, d. h. seiner selbst, hinzuleiten.

In der Deutung dieser Verhältnisse hat mich keine obiger Schriften wesentlich gefördert, und insofern haben sie mich, trotz vieles Guten, unbefriedigt gelassen. Ja, durch die einfache Bekämpfung der äußeren Gefahren, die unserer Gesellschaft durch Unzucht und Trunksucht drohen, wird man eher von der inneren Schwierigkeit, die bei jedem Menschen in dem Verhältnis von Fleisch und Geist liegt, abgelenkt. Dies ist nicht unbedenklich, weil man dann wider Willen in die übliche selbstgerechte Behandlung dieser Dinge hineingerät. Man glaubt dann die „Unsittlichkeit“ nur bei einzelnen, ob auch vielen, verworfenen Menschen suchen zu müssen, während doch gerade auf diesem Gebiet auch der Beste vom Schlimmsten nicht der Art, nur dem Grade nach verschieden ist — und dann freilich in der Richtung der Entwicklung. Es giebt nicht „unsittliche“ und „sittliche“ Menschen, nur solche, die unsittlicher und sittlicher werden.

Die bedeutsamsten Anregungen für die Erwägung derartiger Dinge habe ich durch eine Schrift Kierkegaards erhalten: „Der Begriff der Angst“. Daß sie von mir übersetzt wurde, erschwert es mir, sie so zu empfehlen, wie sie es verdiente.*) Sie ist übrigens, damit sich niemand darin vergreife, in keiner Hinsicht Unterhaltungslektüre. S.

---

*) Zur Psychologie der Sünde, der Bekehrung und des Glaubens. Zwei Schriften S. Kierkegaards, übersetzt von Chr. Schrempf. Leipzig, Fr. Richter, 1890.

Druckfehler.

In dem Aufsatz des Heft 56 „Ada Negri: ‚Stürme‘“ ist zu lesen: S. 233 Z. 15 v. o. „erste“ statt „beste“. — S. 233 Z. 4 v. u. „seltsam“ statt „selbst“. — S. 234 Z. 2 v. u. „es hat den“ statt „es den“.



Für die Redaktion verantwortlich der Verleger, an den man die für die Wahrheit bestimmten Aufsätze und Briefe persönlich richten wolle (E. Hauff, Firma: Fr. Frommanns Verlag in Stuttgart).

Protest.

Die sich immer wiederholenden Amtsentsetzungen solcher evangelischen Geistlichen, welche ihre von der Kirchenlehre abweichende Überzeugung amtlich oder öffentlich aussprechen, veranlassen mich zu folgender öffentlichen Protesterklärung:

Die evangelische Kirche bekennt Jesus Christus als ihren Herrn; ihre Diener heißen Diener Christi. Die Kirche und ihre Diener sind daher verpflichtet, dem Beispiele Jesu zu folgen. Jesus hat gesagt: „Ich bin dazu geboren und in die Welt gekommen, daß ich die Wahrheit zeugen soll". Und darauf hat er seine Lehre mit seinem Blute bezeugt. *Die Bezeugung der Wahrheit ist daher die höchste Pflicht der Kirche und ihrer Diener.* Nun giebt es keinen Sterblichen, der die Wahrheit selbst besitzt. Die Kirchenbehörden und die Glaubensbekenntnisse sind ebensowenig unfehlbar, als die einzelnen Menschen. Jeder, wer es auch sei, kann nur seine mehr oder minder richtige Erkenntnis der Wahrheit, seine persönliche Überzeugung aussprechen. Wenn uns nun das Beispiel Jesu gebietet, die Wahrheit zu bezeugen, so verlangt es von uns, daß wir *unsere persönliche Überzeugung* aussprechen. Sollen wir aber diese aussprechen, so müssen wir sie aussprechen, nicht nur wenn sie mit der Kirchenlehre übereinstimmt, sondern auch wenn sie von ihr abweicht. *Wird also das Aussprechen der persönlichen Überzeugung verboten, so wird damit überhaupt die Bezeugung der Wahrheit verboten.* Die Kirchenregierungen, welche es den Dienern der Kirche verbieten, ihre von der Kirchenlehre abweichende Meinung amtlich kundzugeben, und sie deshalb des Amtes entsetzen, verbieten ihnen die Bezeugung der Wahrheit, welche ihnen durch Jesus Christus zur höchsten Pflicht gemacht ist, und stoßen also gerade diejenigen aus dem Dienst der Kirche, welche dem Beispiel Christi folgen. *Ich protestiere also gegen diese Verbote und Amtsentsetzungen, weil sie* **in offenbarem Widerspruch mit dem Willen Jesu Christi sind.**

Sollte es den Dienern der Kirche verboten sein, ihre Überzeugung kundzugeben, so müßten auch die Kirchenregierungen selbst schweigen, da auch sie nicht unfehlbar sind. Geben sie aber für andere ein solches Verbot und machen doch selbst ihre eigene Meinung geltend, so erheben sie für sich den Anspruch auf Unfehlbarkeit und wollen die Kirche ihrem Willen unterwerfen. Sie verlangen also damit für sich in der evangelischen Kirche eine ähnliche Stellung, wie sie der Papst in der römischen hat. *Ich protestiere also gegen diese Verbote und Amtsentsetzungen, weil dadurch in der evangelischen Kirche dieselbe* **Menschenherrschaft** *aufgerichtet wird, welche in der römischen besteht.*

Heidelberg, Januar 1896. **Gottfried Schwarz**, früher ev. Pfarrer in Binau.

Hofbuchdruckerei Carl Liebich. Stuttgart.

Nr. 59.
Fünfter Band Nr. 11.

Die Wahrheit.

Halbmonatschrift zur Vertiefung in die Fragen und Aufgaben des Menschenlebens.

Herausgegeben
von
Christoph Schrempf.

Inhalt:

Erscheint halbmonatlich.

Preis vierteljährlich Mk. 1.80, das einzelne Heft 40 Pf.



Stuttgart.
Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff).
1896.

Ausgegeben Anfang März 1896.



Stuttgart, Anfang März 1896.

Jesu Auffassung des Eigentums.

Unter dem Titel: „Der Christ im öffentlichen Leben" habe ich im 52. Heft dieser Zeitschrift die Stimmung des Neuen Testaments, speziell Jesu, gegenüber den Fragen der Macht, des Besitzes, der Ehre u. s. f. zu verdeutlichen gesucht; dieselbe ist befremdlich genug, so befremdlich, daß sie sogar leicht eine sittliche Entrüstung gegen sich hervorrufen könnte. Hätte ich dies durch meine Darstellung erreicht, so würde ich es nicht im mindesten beklagenswert finden. Denn die Empörung über diese seltsame Behandlung der wichtigsten „sittlichen Güter" (auch die Ehe wäre darunter zu nennen) vermöchte vielleicht auf die Untersuchung hinzudrängen, zu der man sich sonst kaum im Ernste veranlaßt fühlt: ob Jesus, der doch einen solchen Sturm (allerdings zunächst nur im Wasserglas) erregte, wirklich nur die schönen Gedanken über Liebe u. dergl. hatte, die uns so sanft eingehen, die auf unser Gemüt so beruhigend wirken, die es uns als Pflicht auferlegen, mit der Dankbarkeit echter Kinder Gottes uns dieser wenigstens für manche schönen Welt herzlich zu freuen.

In der Erwägung solcher Gedanken hat mich unterdessen ein Schriftchen mächtig gefördert, auf das ich deshalb auch meine Leser in Kürze hinweisen möchte. Herr Pastor G. Wiesen in Hattorf (Hannover) hat „die Stellung Jesu zum irdischen Gut mit besonderer Rücksicht auf das Gleichnis vom ungerechten Haushalter" dargelegt*). Dabei giebt er auch eine Auffassung der Gleichnisreden Jesu, die uns hier nicht interessiert. Und da seine Deutung des schwierigen Gleichnisses vom ungerechten Haushalter (Luc. 16, 1

*) Gütersloh, C. Bertelsmann, 1895. 84 Seiten. 1 Mk. 20 Pf. — Ich bitte den Leser, die zitierten Stellen des Neuen Testaments nachzulesen. Schr.

bis 13) von dieser Theorie des Gleichnisses abhängt, können wir auch sie nicht berücksichtigen. Dagegen findet sich S. 1—34 eine höchst interessante Darlegung der Ansichten Jesu über das irdische Gut, die ich freilich lieber eine Abfindung mit ihnen nennen möchte. Und die Art, wie der Herr Pastor sich mit Jesus abfinden *muß*, beleuchtet, wie mir scheint, vortrefflich, wie befremdend Jesu Gedanken sind, sogar für dessen offizielle Diener. —

Pastor Wiesen schickt seiner Darstellung der Lehre Jesu vom irdischen Besitz den überraschenden und, wenn nicht überzeugenden, so doch sehr bezeichnenden Nachweis voraus, daß Jesus „dem wohlhabenden Mittelstande angehört“ hat. Da die Sache höchst gleichgültig ist, gehe ich darauf nicht weiter ein.

Sodann zeichnet er Jesu Stellung zu *dem* irdischen Gut, das wir mit dessen eigenem Wort das „*tägliche Brot*“ heißen können. „Jesus ist weit entfernt, die Existenzmittel als etwas Gleichgültiges oder Unwichtiges zu betrachten.“ „Er ist nicht der Meinung, daß durch seine Predigt auch der Leib müsse gesättigt werden.“ „Wie hoch aber Nahrung und Kleidung zu schätzen sei, bezeugt er am deutlichsten dadurch, daß er lehrt, dies alles als eine Gabe Gottes zu betrachten.“ „Damit wird nun aber der Gesichtspunkt, daß wir es erwerben sollen, nicht aufgehoben.“ „Er hat die Arbeit um die Mittel der Existenz jedenfalls gebilligt.“ „*So hat denn Jesus hinsichtlich des irdischen Guts, soweit es als Mittel der Existenz in Betracht kommt, Anschauungen gehabt, welche den unsrigen vollkommen entsprechen.*“

Da wäre mit wenig Mühe sofort ein höchst bedeutsames Resultat erzielt. Aber ich traue dem guten Wetter nicht recht. Diese Sätze sind mir etwas gar zu einfach und klar; da liegt der Verdacht nahe, daß die Schwierigkeit umgangen wurde. Das scheint mir auch wirklich in doppelter Hinsicht der Fall zu sein. Erstens fragt es sich doch gar sehr, was man unter den notwendigen Existenzmitteln versteht. Wenn zwei um das „tägliche Brot“ bitten, und der eine denkt dabei an eine „standesgemäße Lebensweise“, der andere an die bloße Fristung der physischen Existenz, so sind die beiden doch nicht so ganz „vollkommen“ einig. Zweitens traue ich Jesus allerdings die Einsicht zu, daß der Mensch nicht vom Worte Gottes allein lebt. Für seine physische Existenz braucht er täglich eine gewisse Zufuhr von Nahrungsmitteln; ferner bedarf er, nicht bloß der Wärme, sondern auch des Anstands wegen, bekanntermaßen für seinen Körper einer Hülle. Und diese Dinge muß er sich irgendwie erwerben — aber

doch nur solange, als er auf die Erhaltung dieser physischen Existenz einen Wert legt. Wenn nun der Wert der physischen Existenz für Jesus viel früher aufhörte als für uns; wenn sie nach seinem Sinne viel leichter und öfter zu riskieren wäre als nach unserem: so könnte er doch über den Erwerb der nötigen Existenzmittel ganz anders denken als wir, obgleich er ihn auch „billigte“.

Übrigens weiß auch P. Wiesen, daß sich zwischen dem irdischen Gut als Mittel der Existenz und dem irdischen Gut als Reichtum keine feste Grenze ziehen läßt. Nur scheint ihm das offenbar die Bedeutung seines Resultats nicht zu beeinträchtigen, während sich daraus für den Menschen doch gerade die schwere Frage ergiebt, wie viel er unter Verantwortung vor Gott zu dem unentbehrlichen täglichen Brot rechnen darf. Ferner weiß er auch, daß die religiöse Energie Jesu freilich noch einen Schritt weiter geht: „im Vergleich zu den Gütern des Gottesreichs sind alle irdischen Güter absolut wertlos.“ Aber das ist bei ihm ein Zweites, nachdem jenes Erste festgestellt ist, und kommt ihm nur für die Wertung des Reichtums in Betracht, nicht für die Frage nach dem Erwerb des täglichen Brots.

Damit kommen wir zu dem Hauptstück seiner Untersuchungen: zu der Deutung der Äußerungen Jesu über den Reichtum.

„Hinsichtlich des Reichtums liegen Aussprüche vor, welche mit dem modernen Bewußtsein schlechthin unvereinbar zu sein scheinen; ein Schein, bei welchem wir uns nicht beruhigen dürfen.“ Natürlich kann sich ein gläubiger Christ bei diesem Schein nicht beruhigen. Und dann suspendiert er sofort sein etwaiges (bei einem gläubigen Christen so wie so fatales) „modernes Bewußtsein“, um auch nicht möglicherweise oder scheinbar in Widerspruch mit Jesus zu kommen!

Herr Pastor Wiesen schließt anders. Zwar schiene es ihm bedenklich, „die Lehre Jesu nach derjenigen der Apostel zu berichtigen“ — was ebenso überflüssig wie unmöglich sein dürfte, da der Apostel Stimmung gegen den irdischen Besitz von der Jesu nur etwa dem Grade, nicht der Art nach abweicht. „Nicht minder bedenklich wäre es, wenn wir uns eine geringschätzige Beurteilung des Reichtums aus der eschatologischen Stimmung Jesu [der Erwartung des baldigen Gerichts und Endes dieses Zeitalters] erklären wollten, weil wir dann zu dem Schluß kämen, daß Jesus wohl in seinen Wahrheiten, aber nicht in seinen Irrtümern maßgebend sein könne.“ Jesus ist ja selbstverständlich überhaupt maßgebend! Jener Schein, bei dem man sich nicht beruhigen kann, muß also — und kann auch anders zerstreut werden. Jesus hat nämlich „seine Lehre nicht in

systematischer Form und wissenschaftlich korrekter Ausdrucksweise vorgetragen, sondern das Allgemeine und Abstrakte in das Besondere und Konkrete übersetzt." „Die Exegese hat nun die Aufgabe, das Besondere wieder in das Allgemeine, das Konkrete wieder in das Abstrakte zurückzuübersetzen, wobei das Haften am Buchstaben nur zu Irrtümern führen kann." (Eine Zwischenbemerkung: und das christliche Leben hat dann die Aufgabe, die allgemeinen und abstrakten Ergebnisse der Exegese wieder in das Besondere und Konkrete zu übersetzen; und der gewissenhafte Christ wird sehr bedenklich werden, wenn sein Denken zwar mit den — erschlossenen, also nie ganz sicheren! — allgemeinen Gedanken Jesu übereinstimmt, sein Leben aber den — viel sicherern! — besonderen und konkreten Ratschlägen Jesu widerspricht!) „Denn es ist der gnomischen Form der Rede Jesu eigentümlich, daß sie eine Seite des Gedankens mit voller Schärfe und Energie hervorhebt, daß sie die etwa notwendigen Kautelen für seine Anwendung nicht hinzufügt, der unausbleiblichen Ausnahmen nicht gedenkt, die bestimmte Beziehung, in der er Geltung haben soll, nur erraten läßt." „Verschweigt Jesus die Kautelen, so folgt daraus, daß wir sie ergänzen müssen und daß wir sonst unfehlbar in falsche Verallgemeinerungen geraten." — Wenn aber die Bedeutung Jesu darin bestünde, daß er gewisse selbstverständliche Kautelen verachten lehrt! Jesus sagt: „der Weg zum Leben ist schmal, und wenige sind, die ihn finden." Dürfen wir dann etwa die notwendige, selbstverständliche Kautele anbringen: „aber so schmal darf er nicht werden, daß man sein Gepäck im Stiche lassen müßte! daß man nicht in schönem Vereine mit Weib und Kind, mit Kirche und Staat darauf wallen könnte!" Würde durch diese Kautele der Gedanke Jesu nicht einfach aufgehoben? — Doch sehen wir erst, wie Herr Pastor Wiesen zu Jesu Gedanken über den Reichtum, „welche mit dem modernen Bewußtsein schlechthin unvereinbar zu sein scheinen," die Kautelen ergänzt, wodurch dieser unerträgliche Schein gehoben wird.

Jesus sagt: „Selig, die armen Geistes sind, denn ihr ist das Reich der Himmel!" — oder, nach einem anderen Bericht: „Selig ihr Armen, denn euer ist das Reich Gottes! . . . Dagegen wehe euch Reichen, denn ihr habt euren Trost dahin!" Wiesen entscheidet nicht, ob jener Bericht des Matthäus (5, 3) oder dieser des Lukas (6, 20. 24) ursprünglicher sei, sondern anerkennt, „daß beide Berichte in ihrer Art dem Sinn und der Tendenz Jesu entsprechen," und hält sich an den Wortlaut des Lukas als den schwierigeren. „Derselbe bietet uns

recht paradoxe Aussprüche: selig seid ihr Armen, wehe euch Reichen!" Aber der Schein der Paradoxie läßt sich zerstören. „Es ist von der Annahme auszugehen, daß die Seligpreisungen gar nicht die Bedingungen der Teilnahme an dem Heil des Gottesreichs bezeichnen sollen, sondern daß nur der Wert dieses Heils hervorgehoben werden soll. Dieser Wert ist so groß, daß die Armen, die Hungernden, die Weinenden, wenn sie an dem Heil teilhaben, trotz ihres Elends selig zu preisen sind. Also nicht, daß die Unglücklichen an dem Heil des Gottesreichs teilhaben, wird gesagt, sondern daß diejenigen, welche teilhaben, auf alle Fälle selig zu preisen sind, mögen sie auch in äußerem Unglück sich befinden. Die Weherufe besagen dann, daß die Heilsgüter des Gottesreichs nicht etwa nur einen Ersatz für das irdische Glück bieten, welches auch seinen Wert als Glück behielte, sondern daß das irdische Glück überhaupt kein wirkliches Glück ist, so daß diejenigen eine Weheklage verdienen, welche nur dieses genießen. Die direkte Anrede ist dann in beiden Fällen lediglich rhetorische Einkleidung einer allgemeinen Aussage .... Sind die Zuhörer der Meinung, daß die Armen, die Unglücklichen zu beklagen seien, so sagt Jesus ihnen, daß diese, sofern sie am Gottesreich teilhaben, trotz ihres Unglücks selig zu preisen sind. Meinen aber die Zuhörer, Reichtum mache glücklich, so sagt Jesus ihnen, daß die Reichen, sofern sie am Gottesreich nicht teilhaben, eine Wehklage verdienen. Es kommt also Jesus nur darauf an, die Begriffe von demjenigen, was wahres Glück sei, gründlich zu korrigieren. Erscheint hiernach seine Ausdruckweise als ‚einseitig, mißverständlich und übertreibend,' so müssen wir uns doch daran gewöhnen, da Jesus ‚größte Deutlichkeit auf dem kürzesten Weg erstrebt' und da es ganz seiner sonstigen Methode entspricht, daß er die vulgäre Anschauung von demjenigen, was wahres Glück sei, einfach auf den Kopf stellt, ohne die an sich notwendigen Kautelen hinzuzufügen ... Über den Wert oder Unwert des Reichtums an sich wird nichts ausgesagt, sondern es handelt sich um die Teilnahme am Gottesreich, und in dieser Hinsicht wird die absolute Wertlosigkeit des Reichtums konstatiert."

Welcher Aufwand von Scharfsinn, um die Paradoxie Jesu in einen Gemeinplatz zu verwandeln! Welch seltsame Art, größte Deutlichkeit auf kürzestem Wege zu erstreben! Welch merkwürdige Sorte von Kautelen, ein Wort dadurch anwendbar zu machen, daß man ihm die praktische Spitze abbricht!

Jesus sagt: „Selig ihr Armen, denn euer ist das Reich Gottes" — und meint: „Selig, die das Reich Gottes haben, auch wenn sie

arm sind.“ Im Interesse der Kürze (er erspart zwei ganze Worte!) und der Deutlichkeit (ja, der Deutlichkeit!) sagt er etwas ganz anderes, als er sagen will! Sollte man einen Menschen nicht mit Ruten aus dem Land jagen, der Volkslehrer sein will und nicht einmal das Gefühl hat für den Unterschied von Begründung und Zugeständnis! (Ich denke hiebei natürlich an Jesus!) Aber Jesus wußte ganz wohl, was er sagte, was er sagen wollte. Er wollte sagen: „Selig ihr Armen, denn euer ist das Reich Gottes“ — und die einzige Kautele, die hinzuzufügen sein mag, ist: „wenn ihr, die ihr, besitz- und freudelos, doch ganz auf Gottes Reich angewiesen seid, die ihr es auch mit keinem Opfer erkaufen müßt, da ihr nichts habt, — wenn ihr es nicht mutwillig zurückstoßet.“ Und den Reichen will er sagen: „Wehe euch Reichen, denn ihr habt euren Trost dahin!“ — denn das ist der Betrug des Reichtums, daß er des Menschen Trost wird, daß er dem Menschen verdeckt, er habe nach einem Trost erst zu suchen; und dieser Betrug ist so schlimm, daß es Jesus nach seiner Menschenkenntnis unmöglich erscheint, ein Reicher werde je ins Reich Gottes kommen, daß Jesus auf den Gott, dem kein Ding unmöglich ist, rekurrieren muß, um diese psychologische Unmöglichkeit sich gehoben zu denken. Auch ist Jesus kein Pfarrer, der nach einer hübschen rhetorischen Einkleidung seiner allgemeinen Aussage fahndet und dabei, der Abwechslung wegen, es je und je auch angebracht findet, zu fingieren, als ob er gerade den Leuten drunten etwas zu sagen hätte. Nein, Jesus wußte, daß er Arme und Reiche vor sich hatte, jene gedrückt, diese aufgeblasen — und nun sagt er den Armen vor ihm: „Wohl euch, denn eure unglückliche Lage drängt euch, wenn ihr nicht leichtfertig und mutwillig widerstrebt, in das Reich Gottes hinein!“ — und den Reichen vor ihm sagte er: „Wehe euch! Denn ihr rümpfet natürlich die Nase über das Reich Gottes, das ihr freilich nicht braucht, da ihr voll seid, da ihr lachet, da euch jedermann schön thut. Aber ihr habt euren Trost dahin, und dann werdet ihr hungern, trauern und weinen, da ihr, so lange es Zeit war, vom Reich Gottes natürlich nichts habt wissen wollen!“

Im weiteren wird Wiesens Exegese etwas besser, obgleich sie immer tendenziös bleibt. Auch fehlt es nicht an einzelnen Anstößen, und im ganzen wird die Stimmung Jesu, wie mir scheint, nicht getroffen.

„Das Verwerfliche im Verhalten des reichen Mannes, dessen Feld wohl getragen hatte (Luc. 12, 13—21), besteht nicht darin, daß er seine Scheunen abbricht und größere baut; er thut lediglich seine Schuldigkeit damit, daß er den Segen Gottes nicht umkommen läßt.“

Und um ihn nicht umkommen zu lassen, mußte er größere Vorratshäuser bauen! Ist das etwa nach Jesus der beste Weg, Gottes Segen nicht umkommen zu lassen, daß man ihn aufspeichert? „Aber das ist seine Thorheit, daß er auf den Reichtum sein Vertrauen setzt und mit der Speise des Leibs auch die Seele für befriedigt hält." Ganz richtig. Aber baut er nicht deshalb die größeren Vorratshäuser, will er nicht deshalb der immer reichere Mann werden, weil er auf den Reichtum sein Vertrauen setzen zu dürfen und zu müssen glaubt? Welches Motiv soll er denn sonst haben? Was er braucht, wird ihm, dem reichen Grundbesitzer, die nächste Ernte schon wieder bringen! „Die Überschätzung des Reichtums rührt daher, daß man sich seine Vergänglichkeit [bloß seine Vergänglichkeit?] nicht gegenwärtig hält; das ist aber eine Thorheit, an welcher der Reichtum unschuldig ist." Nein, sie ist nur ein schnakischer Einfall von den dummen Reichen, wenn nicht vielmehr unbegreifliche, teuflische Bosheit. Jesus scheint mir weniger hart geurteilt zu haben. Er hat im Reichtum die Macht erkannt, die den Menschen überwältigt und gefangen hält. Das Gold als bloße Materie, ist daran natürlich unschuldig; aber das Gold, das eben den Reichtum des Menschen bildet — ob das nach Jesu Auffassung so gar unschuldig ist?

Aus der Erzählung vom reichen Jüngling (Marc. 10,17 u. Par.) liest Wiesen als Gesammtsinn heraus: „Die Möglichkeit [in das Reich Gottes zu kommen] wird hier gerade für den Fall konstatiert, daß der Reichtum ein Hindernis für den Eingang in das Reich Gottes bildet; daraus folgt nicht, daß es nicht auch Fälle geben könne, in denen derselbe ein solches Hindernis nicht ist." Und so dient denn diese Erzählung dazu, uns zu einem ruhigen Besitz des Reichtums aufzumuntern, denn für den Fall, daß der Reichtum für uns ein Hindernis der Seligkeit wäre, ist ja doch Gott kein Ding unmöglich; und jener Fall ist offenbar nur Ausnahmefall! Daß er eintritt, liegt nicht in dem Reichtum als solchem, sondern — irgendwo. Jesu Jünger entsetzten sich mit Unrecht über das harte Wort: „wie schwer werden die Vermöglichen in das Reich Gottes eingehen." Genau besehen ist dies den Vermöglichen so schwer, d. h. so leicht, wie allen.

„Eine prinzipielle Verurteilung des Reichtums dürfte man Jesu mit Unrecht zutrauen." Auch kein prinzipielles Mißtrauen gegen den Reichtum? Keine prinzipielle Warnung vor dem Reichtum? „Der Reichtum ist ein Scheingut, sofern er dem Menschen ein Glück vorspiegelt, welches nur in dem ewigen Gut gefunden werden kann .... Das geschieht aber nur durch die Thorheit des Besitzers. Sonst ist

der Reichtum keineswegs ein Scheingut; denn er ist eine Gabe Gottes. Dies folgt schon daraus, daß nach der Anschauung Jesu alles irdische Gut eine solche ist, und daß es unmöglich ist, nur das zum Leben Notwendige als eine Gabe Gottes zu betrachten, während der über das Bedürfnis hinausgehende Besitz davon ausgenommen sein sollte ... Was Gott giebt, darf man selbstverständlich besitzen." Das ist m. E. Sophisterei. Korn und Flachs und Gold, alles als bloße Stoffe betrachtet, sind die Gabe Gottes. „Reichtum" sind diese Gaben Gottes nicht an sich, sondern sie werden es erst dadurch, daß der Mensch, anstatt sie zur Erhaltung der Geschöpfe Gottes zu verwenden, sie in irgend einer Form zur bloßen Sicherung seiner Existenz aufspeichert. Das Aufspeichern, und zwar für sich, das erst macht den Reichtum. Und wenn Gott uns Korn und Flachs wachsen läßt, so bleibt noch die Frage, ob der Mensch das Recht hat, dieses „tägliche Brot", das wir nach Jesu Mahnung für uns erbitten, für sich aufzuspeichern, obgleich andere, für die Gott es auch gab, jetzt daran Mangel leiden. „Ebenso selbstverständlich aber ist, daß eine Gabe Gottes einen Wert haben muß und kein bloßes Scheingut sein kann ... Hat das Geld keinen Wert, wie kann dann Jesus ermahnen, es den Armen zu geben, welche also dann mit einer in Wahrheit wertlosen Sache erfreut und auf solche Weise betrogen werden? Dann ist das Almosengeben unmoralisch, und zur Vollkommenheit würde gehören, daß man sein Geld ins Meer versenkt." Ärmliches Geschwätz! Das Geld hat seinen realen Wert, sofern es dazu dient, des Menschen leibliches Leben zu erhalten. (Ob dazu die Geldwirtschaft besonders geeignet ist, bildet eine Frage für sich.) Das Geld ist ein Scheingut, sofern es als aufgespeicherter Fonds eine Sicherheit der Existenz gewährt, die doch nur Illusion ist. Das Geld ist gefährlich, sofern die Möglichkeit der Aufspeicherung die Sorge des einzelnen für sich in eine falsche Richtung lenkt und ihm die Wahrheit verhüllt, daß Gott seinen Segen nicht zur Aufspeicherung darbietet, sondern zur Verwendung für den ganzen großen Haushalt der Menschheit. Davon kann niemals die Rede sein, irgend eine Gabe Gottes ins Meer zu werfen — auch das gleißende Gold nicht, obgleich sein Verlust vielleicht am wenigsten zu bedauern wäre. Die Frage ist vielmehr, ob wir die Erlaubnis haben, die Gabe Gottes im Speicher verderben zu lassen und immer neue Kräfte anzustrengen, um den Speicher noch mehr zu füllen. Der Reichtum aber, sofern er nicht als Mittel aufgefaßt und verwendet wird, dem großen Haushalt Gottes den Fortgang zu sichern, ist eine solche nutzlose, ja verderb-

liche Aufspeicherung im Interesse schädlichen Wohllebens oder wenigstens einer doch immer nur illusorischen Sicherung der Existenz einzelner.

„Daß Jesus den Reichtum gelegentlich nicht nur als eine wertlose, sondern auch als eine schädliche Sache hinstellt, erklärt sich ebenso, als wenn er verlangt, man solle Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder, Schwestern und sein eigenes Leben hassen. Steht uns das fest, daß Jesus nicht allgemein von seinen Jüngern verlangt hat, sie sollten ihre Angehörigen hassen [ich denke, das hat er gar nicht verlangt!], sondern nur sofern sie ein Hindernis für das Reich Gottes bilden [Thorheit! Jesus lehrt nirgends, die Sünder zu hassen!], so dürfen wir daraus schließen, daß auch der Reichtum nicht überhaupt, sondern nur sofern er das fragliche Hindernis bildet, zu verwerfen ist." Ich kann diese Parallele wohl gelten lassen, während mir freilich die Ausdeutung derselben nicht zusagt. Wir sollen Vater und Mutter u. s. f. unbedingt lieben; ebenso sollen wir uns jeder Gabe Gottes unbedingt freuen. Aber die Liebe zu Gott und dem Nächsten (sie ist Eine identische Liebe) kann zu einer Haltung gegen die Angehörigen nötigen, die diese als Haß empfinden müssen. Und so wird auch die absolute Liebe zu Gott und dem Nächsten verlangen, daß man die Gaben Gottes in einer Weise behandelt, die anderen als Mißachtung derselben sich darstellt. Denn die Liebe zu Gott wird verhindern, daß man sich dem Erwerb irdischer Güter mit der üblichen Leidenschaft widmet; und die Liebe zum Nächsten erlaubt nicht, daß man die erworbenen Güter für sich aufspeichert. Diese „Verwerfung" des Reichtums gilt aber nicht nur für bestimmte Fälle, sondern in völliger Allgemeinheit. Wie auch der Reichtum nicht nur in einzelnen Fällen, sondern überhaupt den Menschen von Gott abzieht — wofern nicht der Reiche, jeder Reiche, seine bestimmten, energischen Verhaltungsmaßregeln gegen den „Betrug des Reichtums" trifft. Jesus meint, es sei das Beste, des Glücksseckels oder Heckepfennigs sich zu entledigen, weil er ein gar zu gefährlicher Besitz sei.

* * *

Jesus hat nicht bloß einzelne Äußerungen über den Reichtum gethan, „welche mit dem modernen Bewußtsein schlechthin unvereinbar zu sein scheinen," sondern seine Auffassung des irdischen Gutes ist mit dem modernen Bewußtsein nicht vereinbar — so wenig, wie sie mit dem antiken Bewußtsein vereinbar war. Jesus mußte schon

seinen Zeitgenossen sagen: „Ändert euern Sinn, denn das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen.“ Das hat sich ganz gewiß in hervorragendem Maße auch auf die Schätzung des irdischen Guts bezogen. Und jetzt, in der Christenheit, ist der Sinn der Menschen und darum auch die Forderung Jesu in diesem Stück nur sich gleich geblieben. Ein Widerspruch Jesu speziell gegen das moderne Bewußtsein liegt gar nicht vor.

Jesus hat übrigens gar keine Lehre vom „irdischen Gut.“ Denn es hat für ihn keine so selbständige Bedeutung, daß es allein für sich seine Aufmerksamkeit fesseln könnte. Jesus hat ein Evangelium vom Reich Gottes und hat Ratschläge für den, der das Reich Gottes braucht und sucht. Der irdische Besitz kommt nun für ihn vor allem als Hindernis in Betracht, sich dem Gottesreiche zuzuwenden. Darum beklagt er den Reichen, der dieses Hindernis nach menschlichem Ermessen nicht überwinden wird, und beglückwünscht den Armen, den seine Bedrängnis zum Reich Gottes hintreibt. Sodann ist das irdische Gut für Jesus freilich auch Mittel zur Ausübung der Nächstenliebe. Aber lieben kann man auch ohne Besitz; und andererseits hat das Geld, wie Jesus weiß und alle besseren Menschenkenner hervorheben, eine große Klebekraft. Der Besitz erzeugt in der Regel den Hunger nach mehr, und wenn nicht, so doch viel eher die Begierde, ihn für sich zu genießen, als den Wunsch, damit anderen zu dienen. Der Besitz ist darum ein sehr gefährliches Hilfsmittel der Liebesübung: wer das Mittel erlangt, wird dadurch nur zu oft den Endzweck aus dem Auge und Herzen verlieren. Das hebt also Jesu Mißtrauen gegen den Reichtum nicht auf, daß man von seinem Reichtum Almosen geben kann. Endlich hat Jesus selbstverständlich auch gewußt, daß man essen muß, um zu leben. Aber seltsamerweise hat er daraus nicht gefolgert: „Sorget für den andern Morgen!“ — sondern im Gegenteil trotzdem geraten: „Sorget nicht für den andern Morgen!“ Er hat auch seinen Jüngern nicht den ernsten, auf Vorrat denkenden Hamster als Symbol gegeben, sondern den leichtsinnigen Vogel, der nur so in den Tag hinein lebt. Bedenkt man noch Jesu extravagante Aufforderungen zum Wohlthun, so ist leicht zu begreifen, daß sein Jünger zur Ansammlung von Vorräten überhaupt nicht wohl kommt. Daran kann er so lange nicht denken, als noch ein Mensch da ist, der seiner Hilfe bedarf. Er ist vielmehr darauf bedacht, daß, was Gott für den Menschen schafft, dem Menschen auch zu gute kommt.

Gefällt uns das nicht, so wollen wir so frei sein, es einfach zu

sagen. Ich würde raten, nicht einmal die Ausflucht zu gebrauchen, daß solche Gedanken etwa vor 2000 Jahren in Palästina durchgeführt werden konnten, nicht aber heute in Deutschland. Denn schon Jesu Zeitgenossen haben daran Anstoß genommen, weil ihnen die Existenz, die sich auch für sie daraus ergeben hätte, nicht behagte. Nein, sagen wir es einfach, daß wir lieber dem ernsthaften Hamster gleichen wollen, als dem leichtsinnigen Vogel; daß wir gar nicht daran glauben, es dem Vogel gleichthun zu können, der ja auch sich sein Futter zusammensucht, aber doch (wie Jesus sagt) nicht sammelt, vielmehr, was er selbst nicht fressen kann, anderen läßt. Gestehen wir auch einfach, daß wir in diesem Stück glauben, nüchterner, vernünftiger geworden zu sein, da Jesus offenbar gerade hierin zu bedenklicher Schwärmerei hinneigte. Wir sind ja doch überzeugt, daß wir die Frage des Besitzes jetzt, im Zeitalter der Nationalökonomie, besser verstehen und auch ernster nehmen, als Jesus es gethan — warum sollten wir es denn verleugnen, daß wir über Jesus hinausgeschritten sind?

Denn es ist doch auch ehrlicher gegen Jesus, seine Gedanken in diesem Punkt einfach abzulehnen, als ihm die Worte im Munde zu verdrehen. Dies kann er uns mit Recht übelnehmen, jenes nicht. Er kann ja nicht verlangen, daß wir zu jedem seiner Worte, auch wenn es uns nicht einleuchtet, fügsam „ja, ja“ sagen; aber das kann er verlangen, daß wir ihn lassen, wie er ist.

Und eines kann er freilich auch noch verlangen: daß wir dann nicht mehr seinen Namen tragen wollen. Wer die Idealität von Raum und Zeit nicht zu behaupten wagt, kann von Kant sehr viel gelernt haben und überhaupt ein ganz trefflicher Philosoph sein, ein besserer vielleicht als Kant: aber „Kantianer“ ist er nicht. Er ist über ihn hinaus- oder hinter ihn zurückgegangen. Wer Jesu Stellung zum irdischen Gut nicht einzunehmen wagt, mag vielleicht ein ganz vernünftiger, guter und frommer Mann sein, vielleicht in jedem Stück trefflicher als Jesus; aber ein Jünger Jesu, ein „Christianer“, ist er nicht. Er ist über Jesus hinaus- oder hinter ihn zurückgegangen. Und zwar in einem Stücke von so prinzipieller Bedeutung, daß der Fort- oder Rückschritt die Zugehörigkeit zur Schule Jesu aufhebt. Denn Jesu Stellung zum irdischen Gut ergiebt sich aus seiner Auffassung der göttlichen Fürsorge und der Liebespflicht mit einfacher, logischer Notwendigkeit, so daß man diese nicht ohne jene annehmen, jene nicht ohne diese verwerfen kann.

Die ersten Christen haben das ganz wohl verstanden. „Keiner

nannte ein Stück seiner Habe sein Eigentum, sondern sie hatten alles gemein." Das war die verfehlte Ausführung eines richtigen Gedankens. Denn ein Bruder, der Vorrat hat, kann nicht sehen, wie sein Bruder darbt. Sucht man diesen Gedanken auch anders, zweckmäßiger auszuführen, so ist damit doch dem Reichtum, wie er nun einmal besessen und genossen wird, das Urteil gesprochen. Er ist „ungerechter Mammon."

Aber dadurch braucht man sich ja nicht genieren zu lassen. Es ist ja ganz wohl denkbar, daß diese nicht einmal altväterische, nein, immer utopische Meinung unter vernünftigen Menschen endgültig abgethan ist. Nur wollen wir dann nicht „Christen" heißen. Denn Jesus Christus hatte sie, und sie ist in dem Ganzen seiner Gedanken von entscheidender Bedeutung: daran läßt sich nichts markten.

Übrigens ist dies einer der Hauptpunkte, die es mir entleidet haben, mich einen „Christen" zu nennen. Selbst im Besitz von Vorrat für die paar nächsten Tage, kann ich es doch — leider!? oder: zum Glück!? — mit ansehen, daß mein Bruder neben mir darbt. Und das ist wohl recht verständig, aber nicht christlich.

Chr. Schrempf.



„Über unsere Kraft *)".

1.

Man kann Ibsens menschliche Größe, die Kraft seines Denkens, seine symptomatische Bedeutung für unsere Zeit, seine „Mission" unumwunden zugestehen, und doch daran zweifeln, ob er überhaupt ein Dichter ist, ob er nicht durch eine Art Mißgriff der Natur mit einem letzten schiefen Drücker zu einem Poeten malgré lui, zu einem Poeten ohne Poesie gemacht worden ist. Fast niemals hat man ein ästhetisches, fast immer ein philosophisches Interesse an seinen Problemen und an seinen Personen. Man erquickt sich nie an ihm, aber man lernt von ihm; man vergißt niemals die Qualen und Kümmernisse des Lebens, man überwindet sie auch nicht, aber man schaut in ihre Tiefen. Unbemerkt vertauscht er uns das süße Gericht, das wir in der silbernen Schale der Dichtung zu finden gewohnt sind, mit

*) „Über unsere Kraft". Drama in zwei Teilen von Björnstierne Björnson. München. Albert Langen. 1896. 322 S. 8°. 3.—.

einem herben Mahl, für welches uns sonst die thönerne Schüssel der Prosa gut genug ist. Er wechselt sein eigenes Antlitz, und wo wir einen Poeten gesucht haben, finden wir einen — sehr feinen, sehr eindringenden — aber immerhin einen Moralisten.

Björnson dagegen läßt niemanden im Zweifel darüber, daß er ein geborener Dichter ist. Nicht als ob er nicht auch in gewissen Werken angefressen wäre von dem Laster der Neuzeit: der Bewußtheit; aber niemals verlieren die Personen und Situationen das dichterische, d. h. das Phantasieinteresse. Die Vorstellungen an sich sind schön, groß, anmutig und von einer gewissen wohlthuenden Allgemeinheit. An Lebendigkeit der Phantasie, an Energie des Mitgefühls, an Anschaulichkeit der Darstellung, an Fähigkeit der Verbindung und Ordnung steht Björnson keinem neueren Dichter nach. Er überragt aber die meisten durch die Kraft und Gesundheit seiner Empfindung. Nichts Ärmliches, Kränkliches und Dekadentes ist in ihm. Seine Naturen haben etwas Heldenhaftes, das an die alten Epen der Menschheit erinnert; selten ist er weich, niemals wird man ihn schwächlich finden; so weit der Himmel entfernt ist von der Erde, ist er entfernt von Sentimentalität; umgekehrt, wo er die Kraft darstellt, ist er niemals outriert, forciert, zugespitzt, übermenschlich, wie die meisten Modernen; die Kraft ist bei ihm achtunggebietende Tüchtigkeit und fast immer paart sie sich erquickend mit Milde und Güte.

Man kann die früheren Erzählungen Björnsons nicht lesen, ohne ihn mit dem Lande zu vergleichen, das ihr Schauplatz ist: Seeluft, Bergluft, Gletscherluft, sattes Grün, strömende und stürzende Wasser, milde leuchtender Himmel. Es ist gut atmen darin, die Brust weitet sich aus, das Auge hellt sich auf und man schreitet kräftiger aus. Auch Ibsen kann ja an die Natur seiner Heimat erinnern, aber an eine andere Seite derselben. Sein grimmiger Verstand, die harten Konturen, die schroffen Gegensätze, der unsichere Boden: das ruft jene rauhen, wüsten Hochflächen ins Gedächtnis, das wilde und trotz aller seiner Felsblöcke und Wassertümpel eintönige Fjeld, das grausame Fjeld, schwarze Steine und weiße Moosflecken, Luft scharf oder nebelig, Boden vielfach Sumpf und Moor.

Vielleicht kann man auch sagen, daß beide Dichter einer bestimmten Seite in dem Wesen ihres Volkes Ausdruck verschaffen und so spezifisch norwegische Dichter sind. Freilich habe ich immer den Eindruck gehabt, daß bei Ibsen das Nordische mehr nur Kostüm ist —: Peer Gynt z. B. ist ja wohl ein Norweger, aber doch noch vielmehr ein allgemein menschliches oder unmenschliches Hirngespinnst;

andere Personen und Probleme Ibsens sind ganz modern und wesentlich international, nicht immer ohne Pariser Hautgout. Die Art aber, in der diese Probleme aufgefaßt sind, die grausame, unglückliche, bittere Art hat doch etwas spezifisch Nordisches an sich. Ibsen zeigt, wie die kräftige Willensnatur seines ungebrochenen Volkes reagiert, wenn ihm das raffiniert zubereitete pikante Gericht der Kultur fertig vorgesetzt wird. Die Augen laufen über, die Züge verzerren sich, dem Magen wird übel. Oder, ohne Bild ausgedrückt, in Ibsen — und hierin kann er typisch sein für einen Teil seiner Landsleute — wird die nordische Anlage geknickt durch die moderne Geisteskultur in der Weise, daß im Zusammenbruch des Individuums nur der Verstand frei wird, der alte Gottesleugner; da steht noch wie eine Ruine der Rest des angebornen idealen Drangs und schaut anklagend gen Himmel: die Forderungen, welche die ungebrochene Natur an sich selbst und die Welt stellt, stehen noch da, aber die neue Bildung erklärt sie für unwahr, träumerisch, für Unsinn und Unnatur; so wird dem Menschen alles zum Problem, und indem er sein Liebchen küßt oder seine Suppe ißt, hört er nicht auf, kopfschüttelnd zu fragen: wie ist das nur möglich? wie ist das nur möglich? Ibsen hat einen vollkommenen Haß gegen alles Unbekümmerte, Leichte, Unbewußte — man denke an den unglücklichen Einar im Brand; er haßt das als Leichtsinn und Stumpfsinn und martert uns mit der verrückten Forderung, selbst noch, wenn wir die Nase putzen, zu wissen, was wir thun.

Das ist das Alter der Menschheit, nicht ihre Jugend! Nur was alt ist am norwegischen Volk, angeältelt von der modernen Kultur, das kommt durch Ibsen zum Ausdruck. Durch Björnson dagegen, was antik ist an ihm, jung, urwüchsig, eingeboren, hausgebacken; darum ist auch *er* der Dichter Norwegens, hat *er* sein Volk hinter sich, nicht Ibsen. Hätte der Politiker Björnson den Dichter nicht hie und da geirrt, so gäbe es keine größeren Gegensätze als Björnson und Ibsen. So bewußt dieser ist, so unbewußt ist jener. Björnson dichtet nicht für andere, nur für sich: denkt man ihn doch unter Menschen, so gehört er wie sein Arne auf einen grünen Hügel unter Erlen und Birken, mitten unter kräftige Burschen und kichernde Mädchen — Ibsen auf eine Kanzel. Björnsons Poesie ist von Haus aus Gesang, Ibsens Predigt; oder Björnson hat den idealen Menschen vor sich, der die Ärmlichkeiten und die Engen des Lebens abgeschüttelt hat, und versucht, ganz nur Mensch zu sein: Ibsen tritt uns immer als nörgelnder Erzieher gegenüber, alle seine Werke haben eine und

dieselbe Anrede an den Leser: Einfältiger Mensch —! Seine Helden sind krank, überbildet, überspekuliert, reflektiert bis zum äußersten. Björnsons Naturen reflektieren wenig, empfinden stark, schlagen drein, zwingen das Schicksal: man ist gleich beruhigt bei ihnen, daß die Geschichte nicht schlimm ausgehen kann. Der Dichter, im Gefühl, selbst etwas Tüchtiges zu sein, traut auch der Welt zu, daß sie etwas Tüchtiges sei. Bei Ibsen dagegen ist alles tragisch: Wesen des Menschen, Abstammung, Schicksal, Zufall, Wasser, Feuer, Berg und Thal, Kirchtürme und Kinderhemdchen. Auch ist Ibsen Dramatiker; noch niemals hat ein Dichter so wie Ibsen das Sehen ausgenützt, die Vorteile des Sehens fruchtbar gemacht für die Poesie; alle seine Stücke gewinnen durch's Sehen; Unerträgliches wird im Sehen erträglich, Ungenügendes erscheint vollkommen. Björnson ist auch in seinen Dramen Epiker. Man kann sich — z. B. bei Leonarda — gar nicht verbergen, daß das alles anmutet wie eine Novelle. Erzählt man das Drama, so hat man alles; bei Ibsen wundert man sich immer, wenn man die Sache erzählt, wie ärmlich sie ist. Selbst jene feinen, wundervoll zugespitzten Situationen, die Björnson eigen sind — Tjälde und Berent auf dem Kontor im Fallissement; Axel in den „Neuvermählten“, der die Versöhnung mit seiner Gattin bewirkt, indem er sie als geschehen erzählt; Generaldirektor Riis mit Frau, zum Abendmahl gerüstet, der sich gegen die Forderung der Wahrheit wehrt, im „neuen System“; Sverre Sigurdson in „zwischen den Schlachten“, der in seiner Würde aufglänzt wie Egmont, wenn er seinen Mantel abwirft — sie sind episch; sie gewinnen nichts durch das Sehen; nicht die Handlung enthält die Schönheit, sondern die Situation. Es ist noch etwas Antikes in Björnson: Das ist sein feines Gefühl für das Maßvolle, das Menschliche. Bei Ibsen geht alles über das Maß hinaus, geht ins Ungeheure — das Wort auch als Gegensatz zu „geheuer“ genommen. Brand, Peer Gynt, Nora u. s. w.: diese Gestalten überschreiten alle die Linie der Menschlichkeit, so gewiß jede abstrakte Idee sie überschreitet. Dagegen ist in Björnson etwas, wozu Goethe wohlgefällig genickt hätte, etwas ungemein Wohlthuendes, Mildmenschliches, ein Gefühl für die Wirklichkeit, ihre Schranken, ihre Anforderungen, ein besonnenes Abwägen der Rechte, welche die verschiedenen Seiten der menschlichen Natur gegen einander haben.

So mußte der Mann beschaffen sein, der in den verschiedenen kämpfenden Richtungen der Gegenwart, in Kierkegaard, Marx und Nietzsche den gemeinsamen Zug eines Lebens und Strebens über

die Natur hinaus fühlen und es unternehmen konnte, dieses Streben poetisch zu vernichten durch den Nachweis, daß das Übermenschliche zu dem Unmenschlichen oder Widermenschlichen führen muß. Dies nämlich ist die Bedeutung, welche Björnsons Drama „Über unsere Kraft“ hat.

2.

Der Inhalt des ersten Teils, der schon 1883 erschienen ist, ist folgender.

Hoch droben im Land der Mitternachtsonne lebt der Pfarrer Sang, ein Mann, von dem selbst seine Kollegen gestehen, daß er der Beste ist, den sie kennen. „Dieser Mann ist ja mehr als alle andern; der Edelste auf Erden! Keiner hat einen Glauben gesehen, der dem Seinigen gliche; auch keiner einen solchen Glauben an seinen Glauben... Und ist es nicht klar? er kam mit einem großen Vermögen hieher; er hat alles fortgegeben. Die Fälle lassen sich nicht zählen, wo er sein Leben aufs Spiel setzte, um andern Hilfe zu bringen! auch nicht die Wunder, welche er nach dem Glauben der Leute verrichtet hat.“

Es ist ein Glaube ohne Narben; er ist durch keine Zweifel hindurch gegangen. Denn er entspringt aus einem reinen Kindergemüt. Das sonnige Innere dieses Mannes durchstrahlt ihm die ganze Welt. Darum kann die Welt seinen Glauben nicht stören. Er sieht nichts, wie es ist. Er sieht niemals das Schlechte an den Menschen; er glaubt es nicht. Darum ist sein Glaube ohne Fanatismus. Er bekehrt niemanden, will niemanden bekehren, er will nur die Herzen überwinden. Alles fordert er von sich, nichts von andern. Im Sturm, in den sich niemand getraut, sieht man ihn übers Meer fahren, nur mit seinem Kind neben sich am Steuer. Tagelang irrt er im Nebel über das Fjeld, um einem Kranken Trost zu bringen. Und das Wunder heftet sich an seine Fersen. Als er über ihr betete, stand eine seit Jahren gelähmte alte Pfarrerswitwe auf ihre Füße; ein Mädchen, das für alle tot dalag, belebte sich wieder unter seinem Gebet und seiner Berührung.

Nur über eine Kranke hat sein Gebet keine Macht: seine Frau. Sie liegt seit vielen Monaten gelähmt in ihrem Bette. Sie liebt, verehrt ihn über alles. Auch ihr ist er der beste der Menschen: „das ist viel zu schwach ausgedrückt, ihn lieben! Ich bin ohne ihn gar nicht da.“ Aber sie steht ihm doch zu nahe, um nicht das Gefährliche, das — ich möchte sagen — Mörderische in seinem Wesen zu erkennen: „Ihm fehlt gänzlich ein Sinn, der Sinn für das Wirkliche. Er sieht nichts, außer was er sehen will. Darum z. B. nichts Böses am

Menschen. Das heißt, er sieht es wohl, aber es kümmert ihn nicht. ‚Ich halte mich an das Gute im Menschen‘, sagt er. Und wenn er zu ihnen spricht, so sind sie auch alle gut, absolut alle. Blickt er sie mit seinen Kinderaugen an — wer könnte da auch anders! Aber freilich verläuft es nicht immer zum Besten. Er ruiniert uns für solche Leute ... Er nähme, wenn es angienge, unser letztes, ja das, wovon wir morgen leben sollten. ‚Gott wird es uns schon wieder geben, denn er hat uns befohlen, so zu handeln.‘ Aber das mit den Kindern hat mich gebrochen ... Sie litten unter den Verhältnissen hier. Nichts regelmäßig, nichts bestimmt, eine ewige Unruhe; kein Hindernis galt, wenn etwas als richtig erkannt war; keine Überlegung, nur Inspiration! Sie waren erwachsen und konnten nicht viel mehr als lesen und schreiben! Und wie ich gekämpft habe, um sie fortzubekommen. Und dann die fünf Jahre, um sie dort zu unterhalten und ihnen den nötigen Unterricht geben zu lassen. Ja, das hat meine letzte Kraft aufgezehrt. Und nun bin ich am Ende.“ ...

„„Er hat euch also alle zugrunde gerichtet?““

„Freilich, das hat er gethan ... Er hätte sich selbst auch zugrunde gerichtet, wenn er gedurft hätte. Es geht ja über die Kraft.“

„„Über die Kraft? — Wenn er wirklich Wunder thut und stets gerettet wird?““

„Glaubst du denn nicht, daß auch die Wunder ihren Ursprung darin haben, daß er über die Kraft hinausgeht! ... Auch die Propheten konnten mehr als wir in einer bestimmten Richtung, weil ihnen nach allen andern Richtungen hin so vieles fehlte.“

Das ist der Grund, warum die Frau „aus einem alten nervösen Zweiflergeschlecht“, die einzige ist — die Kollegen des Pfarrers selbstverständlich ausgenommen — die nicht an ihn glaubt, die ihm innerlich Widerstand leistet. Sie hat nicht mehr die Kraft zu diesem Glauben. „Ich bin stets so abgehetzt gewesen, daß ich niemals Zeit gehabt habe, darüber klar zu werden .. Ich bin dem nicht mehr gewachsen. Bitte, Hanna, rede nicht mehr darüber. Ich kann es doch nicht bewältigen. Ich weiß nur, wenn er den Kindern nimmt, wovon sie leben sollen, und es bösen schlechten Menschen giebt, oder wenn er selber im Nebel übers Gebirg gehen oder im Sturm auf die See hinaus will — da, ja da lege ich mich ihm quer in den Weg! Ich thue alles, unbedingt alles, was ich ersinnen kann, um ihn daran zu hindern!“

Das ist die Tragödie des Pfarrhauses. Und eine herzbeklemmende Tragödie ist es. Denn offenbar handelt es sich um ein Unheil, das aus dem Höchsten selbst fließt.

Aber es kommt ein Tag, da kehrt der Pfarrer Sang aus dem aufblühenden Frühling, aus einem Morgen voll von Duft und Gesang, heim in das Krankenzimmer seiner Frau, um mit seinen beiden Kindern, die er nach Hause berufen hat, eine Gebetskette um die Mutter zu schließen und die Kraft seines Gebets auch an ihr zu erproben. Fast ein halbes Jahr hat sie nicht geschlafen. „Nun werden wir nicht aufhören, bis du in Schlummer sinkst. Nicht eher! Nein, nicht eher! Und dann werden wir es wiederholen, bis du aufstehst und wieder unter uns wandelst.“ Aber die Kinder sind unterdessen irre geworden an ihrem Glauben. „Ich kann es dir ganz kurz sagen,“ sagt Elias, „Rahel und ich fanden nicht, daß die Christen von der Art wären, wie du uns gelehrt hattest .\. Du hattest uns zu den Besten, die du kanntest, geschickt. Und sie waren sicher auch die Besten. Aber Rahel und ich waren sehr bald darin einig, und sie war die erste, die es aussprach: es giebt nur einen wirklichen Christen, den Vater ... Ihr Christentum ist ein Vergleich, eine Übereinkunft. In Leben und Lehre beugen sie sich vor dem Bestehenden, vor Institutionen, Vorurteilen, Gebräuchen, ökonomischen und anderen Zuständen und Verhältnissen. Sie haben in ihrer Lehre Auswege gefunden, so daß dieselbe immer zu dem Bestehenden paßt.“ Aber die Kinder sehen wohl, daß diese Lehre für die Menschen ebenso natürlich ist, wie für den Vater die seine; und so wendet sich ihr Zweifel gegen den Vater: „Lieber Vater, ist das Christentum, was unter Millionen nur einer erreichen kann? ... Passen diese Ideale noch heutzutage so wenig zu den Verhältnissen und Anlagen der Menschen, so mögen sie wohl auch nicht von dem Allwissenden stammen!“

Es ist ergreifend, wie der Vater diese Enttäuschung begreift, verzeiht, überwindet. Er macht kaum einen Versuch, die Einwände zu widerlegen. „Ich kann über den Glauben nicht verhandeln, ich verstehe mich nicht darauf“ ... Zuletzt gewinnt er nur einen neuen Antrieb für seinen Glauben. „Hat das neue Reich so lange auf sich warten lassen, daß schwache Gemüter es einen unmöglichen Traum zu nennen wagen — und die Forderungen, welche dahin führen, unmögliche Ideale — was beweist das? Doch nichts gegen die Lehre, vielleicht vieles in betreff ihrer Verkünder. Ach ja, vieles in betreff der Verkünder ... Ich will nicht weiter von ihnen reden,

ich will nur sagen, was mir selbst passiert ist. Ich sah, daß das Christentum auf dem Bauche kroch — sogar recht vorsichtig, an allen größeren Erhebungen vorbei. Geschieht es vielleicht deshalb, fragte ich, weil es die Dinge aus ihren Angeln heben würde, wenn es sich aufrichtete? Ist das Christentum das Unmögliche? Oder sind es bloß die Menschen, die es nicht wagen? Ja, wenn nur einer es wagte, würden es nicht auch andere tausend versuchen? Und so fühlte ich klar, ich müßte versuchen, dieser eine zu sein . . .“

— Gesprochen wie ein Christ! —

„Sage ich das, um zu prahlen? Umgekehrt, um mich anzuklagen. Denn obwohl ich so hoch gebaut und große Gnade erfahren [Es giebt wenig Männer, in deren Mund das Wort Gnade nicht näselt — hier klingt es trefflich!], falle ich nicht auch gerade jetzt von Gott ab? Habe ich nicht für unmöglich gehalten, diese hier ganz allein zu retten . . ? Darum nahm Gott die Hilfe von mir. Darum hatte er erlaubt, daß auch ihr bei „dem, was möglich“, fallen solltet und kommen, es mir zu erzählen. Denn so sollte seine Stunde vorbereitet werden. Nunmehr will er uns allen miteinander zeigen, was in Wahrheit möglich ist. O, — ich kam hieher und verstand es nicht! Nunmehr verstehe ich es. Ich soll es allein thun! Ich habe seinen Befehl erhalten, nunmehr vermag ichs auch . . . Hörst du es, Klara? Nicht ich bin es, der weiter spricht, es ist die feste Zuversicht in mir — und du weißt, von wo die stammt. (Er kniet bei ihr nieder). Klara, meine liebe Freundin, warum solltest du Gott nicht ebenso lieb sein, wie ein anderer, der so recht innig glaubt? Als ob Gott nicht aller Vater wäre? Gottes Liebe ist kein Vorrecht der Gläubigen. Ihr Vorrecht ist es, seine Liebe zu empfinden und sich ihrer zu freuen — und in ihrem Namen das Unmögliche möglich zu machen. O meine Geduldige und Treue! Nun lasse ich dich, um das zu beweisen . . . (Er steht auf.) Ja, um das zu beweisen. Ich gehe in die Kirche, Kinder! ich will allein sein. Und ich verlasse die Kirche nicht eher, als bis ich aus Gottes Händen empfangen habe: Schlaf für die Mutter und nach dem Schlafe Gesundheit, so daß sie aufsteht und wieder wandelt unter uns. — Fürchtet nicht. Ich fühle es, er wird. Er giebt es mir nicht sofort, denn diesmal habe ich gezweifelt. Aber ich will aushalten und harren des strengen, des guten Herrn. — Lebt wohl. (Er wirft sich in einem kurzen Gebet über sie.) Leb' wohl! (Er küßt sie, sie liegt unbeweglich. Er steht auf.) Habt

Dank, meine Kinder! Nun habt ihr mir doch geholfen, mehr als einer hätte ahnen sollen. Jetzt läute ich selber mein Gebet ein. Beim ersten Ton der Glocke wißt ihr, daß ich begonnen habe, für die Mutter zu beten. Friede sei mit euch!"

Ich habe die ganze Stelle hergesetzt, weil ich wünschte, daß der Leser das Gefühl teilte, das mich beim Lesen dieser Worte überkommen hat: wenn es einen Glauben giebt im Sinne Jesu, wahrlich, so muß er aussehen! Man bemerke, wie fern alle Sentimentalität ist, wie fern alle Übertreibung; es ist nur ein Mann, der so denkt, kein Fanatiker wie Brand. Ein Christentum der edelsten, reinsten Form, ein Glaube, der ebenso Liebe ist, eine Liebe, die ebenso Glauben ist! Aber eben deswegen ist die Katastrophe, zu welcher das Drama im zweiten Akt geführt wird, eine Kritik nicht nur an einem Auswuchs des Christentums, einer entarteten Form desselben, sondern am Christentum selbst. Max Diez.

(Schluß folgt.)



Die Fahnenflucht unserer freisinnigen Kirchengenossen.

(Schluß.)

2.

Aber, welche Maßregeln, fragt ihr bedenklich, sollen wir denn nun zur Wahrung unseres Standpunkts ergreifen? Können wir denn gegen die dermalige Strömung in der Kirche, gegen die Vorherrschaft solcher Leute, wie sie jetzt in der Kirche das Wort führen, etwas ausrichten?

Wie so? warum nicht? Gibt es keine Öffentlichkeit? Weiß man nichts von Impulsen, die man der öffentlichen Meinung geben kann und soll? Wo bleibt das scharfe Schwert des Geistes, mit dem ein Hutten einst gegen die Dunkelmänner stritt?

Und dann gibt es, wie wir schon angedeutet haben, noch eine weitere ganz unverfängliche und loyale Aufgabe: in Kirchengemeinderat und Synode der liberalen Richtung die ihr gebührende Vertretung zu erkämpfen. Aber auch dies, sagt ihr, sei euch zum voraus unmöglich gemacht durch die Verpflichtung, die man dabei übernehmen müsse. Die Mitglieder des Kirchengemeinderats geloben ja: „in Überein-

stimmung mit dem evangelischen Bekenntnisse" — und die der Landessynode: „in Treue gegen das evangelische Bekenntnis" ihres Amtes zu walten. Gewiß! Aber dies kann doch nicht im Sinne des ewigen Festhaltens an allen Einzelheiten der alten Bekenntnisse gemeint sein! Auf die Einzelheiten der Konkordienformel z. B. kann diese Verpflichtung unmöglich bezogen werden, und wo will man dann die Grenze ihrer Dehnbarkeit fixieren?

Und wie dem auch sei, jedenfalls hindert dich niemand, bei Übernahme der Verpflichtung zu erklären, daß du sie nur mit dem Vorbehalt eingehst, dich dadurch an einer Hinwirkung auf freiere Stellung zu den altkirchlichen Bekenntnissen nicht hindern zu lassen; dann magst du ruhig abwarten, was daraus werden will.

Angenommen aber, die „Verpflichtungsformel" stehe nach deiner Überzeugung zum voraus der Übernahme jener Ämter durch einen freisinnigen Kirchengenossen entgegen, — dürftest du dich dabei beruhigen? Dürftest du die Hände in den Schoß legen, ehe du einen Versuch der Abhilfe gemacht und dadurch bewiesen hast, daß es wenigstens an deinem guten Willen nicht fehlte? Wie würdet ihr euch denn auf politischem Gebiete verhalten, falls den Abgeordneten eine unannehmbare Eidesleistung abverlangt würde? Würdet ihr daraus auch die Folgerung ableiten, daß euch also eine Beteiligung am politischen Leben unmöglich sei?

Und wenn ihr bei den Kirchenwahlen einen Mann eurer Gesinnung wählt, und der Gewählte kann um der Enge der Verpflichtungsformel willen nicht in den Kirchengemeinderat oder die Synode eintreten, wird nicht allein schon dieser Konflikt von Nutzen für die gute Sache sein?

Eines der dringendsten Anliegen der freisinnigen Kirchengenossen sollte ferner sein, den liberalen Geistlichen einen Rückhalt zu gewähren. Ungeniert und bei jeder Gelegenheit sollten jene es aussprechen, daß für ihr kirchliches und religiöses Bedürfnis nicht gesorgt sei, so lange es bei uns keine offiziell anerkannten liberalen Pfarrstellen gibt. Fast alle Kanzeln von Bedeutung sind bei uns mit Predigern besetzt, die eine ganz schiefe Stellung zu den Grundfaktoren unserer modernen Bildung, ohne welche es in der geistigen Entwicklung gar nicht aufwärts gegangen wäre, nämlich zur geschichtlichen und naturwissenschaftlichen Forschung, einnehmen, die ihre Vorträge noch mit Verdächtigung oder Verhöhnung der „Wissenschaft" auszuschmücken oder zu würzen suchen, oder wenigstens das Recht freier wissenschaftlicher Forschung verklausulieren. Es pflegt diese Stellung freilich in so-

phistischer Weise dadurch verhüllt zu werden, daß man zunächst die Selbstüberhebung oder Voreiligkeit einzelner Vertreter der Wissenschaft an den Pranger stellt — und daraus unvermerkt einen Beweis gegen die Zuverlässigkeit und Tragweite der Wissenschaft überhaupt dreht. Mit solcher Speise kann doch den freisinnigen Gebildeten nicht gedient sein. Es kann ihnen nicht zugemutet werden, daß sie eine Grundvoraussetzung ihres Denkens sich als Unglauben und Sünde vorwerfen lassen. Wie können sie sich erbauen, wenn der Prediger zu einem Grundrecht ihres Geisteslebens, der freien Erforschung der Wahrheit, sich grundsätzlich feindlich verhält!

Darum sollte man darauf dringen, daß vor allem in den Städten offenkundig liberale Pfarrer als Prediger und Seelsorger eine Stätte finden könnten; in Stuttgart z. B. sollte ein Teil der Kanzeln liberalen Predigern zugewiesen werden. Wir sind schon so sehr an abnorme Zustände gewöhnt, daß dies manchem als eine Ungeheuerlichkeit erscheint, während doch z. B. in der Schweiz Positive und Liberale in aller Friedfertigkeit in die Kanzeln einer Stadt sich teilen, ohne daß die evangelische Kirche der Schweiz irgendwie ein traurigeres Bild darböte als die unsrige, oder daß wir uns etwa eines höheren Standes christlicher Frömmigkeit berühmen könnten als die Schweizer. Hätte man hierin der Billigkeit mehr Gehör gegeben, so wäre schon manchem der Rahmen des kirchlichen Amts nicht zu eng geworden, und wir ständen jetzt nicht schon wieder der traurigen Thatsache gegenüber, daß ein so hochgesinnter (so spreche ich für diejenigen, welche noch im stande sind, einen Mann nach den objektiv vorliegenden Thatsachen seines Wirkens zu würdigen) und schaffensfreudiger Mann wie Pfarrer Steudel vom geistlichen Amt entfernt worden ist. Leider ist von liberaler Seite zu wenig zu seinen Gunsten geschehen.

Dem über die liberalen Geistlichen verhängten Bann sollte überhaupt mehr entgegengewirkt werden, besonders auch dadurch, daß man sie gegen die oft so gehässigen Anfechtungen wegen ihres „Unglaubens“ in Schutz nähme und durch offene Aussprache der eigenen freieren Glaubensansichten ihnen sekundierte.

3.

Leider fehlt es noch an dem richtigen Verständnis für die Stellung und Bedeutung der liberalen Geistlichen sowohl bei diesen selbst als auch bei den gleichgesinnten Laien; und hierin liegt ein **Haupthindernis** für die Erfüllung der bisher erhobenen Forderungen. Vor allem sollte jede Leugnung oder Anzweiflung ihrer Gleich-

berechtigung mit den orthodoxen Geistlichen aufs entschiedenste abgewiesen werden. Und dieser Anspruch gründet sich nicht nur darauf, daß nur sie dem Niveau des Geisteslebens gerecht werden, auf welchem ein großer Teil der Kirchengenossen heutzutage steht, sondern insbesondere auf den von der Kirche sanktionierten Weg der theologischen Ausbildung.

Im Studiengang unserer Theologen sind ja philosophische und historische Kritik durchaus wesentliche, von der staatlich-kirchlichen Studienleitung geforderte Elemente. Und wenn auch der Anwendung der so gewonnenen Resultate im kirchlichen Lehramt wohl Schranken auferlegt werden können, so ist es doch jedenfalls ein unerträglicher Zustand, wenn man als Pfarrer in einen grundsätzlichen Gegensatz zu jenen wesentlichen Elementen seiner inneren Entwicklung gestellt wird. Denn daß historische und philosophische Kritik keine Nachwirkung in den Glaubensansichten hinterlassen, ist eine Voraussetzung, die zwar bei einem darnach gearteten Individuum zufällig zutreffen könnte, aber nicht als normal in Rechnung gezogen werden kann.

So unausweichlich nun auch jene Folgerung aus dem theologischen Studiengang der Geistlichen ist, und so oft und deutlich sie schon gezogen wurde, so vergeblich ist es bisher gewesen. Man liebt es, durch kleinliche sophistische Mittel, — dadurch etwa, daß man die liberalen Theologen mit jugendlicher Unreife scheinbar entschuldigt, oder das Ankämpfen gegen diesen Zustand als einen wohlfeilen Vorwurf gegen die akademischen Lehrer hinstellt — den klaren Sachverhalt zu verdunkeln.

Der Vorwurf allerdings ruht noch immer auf unserer theologischen Fakultät, daß sie ihre Pflicht nicht gethan hat, den aus ihrer Schule hervorgegangenen liberalen Geistlichen es auch zu ermöglichen, von dem ihnen erteilten theologischen Unterricht gewissenhaften Gebrauch zu machen.

Allein nicht nur das Recht, sondern auch die bedeutungsvolle Aufgabe, die gerade unsere Zeit dem liberalen Geistlichen anweist, wird vielfach nicht genügend erkannt.

Daß dem liberalen Geistlichen selbst der Glaube an seine Mission zuweilen getrübt ist, kann niemand wundernehmen. Wie sollte es bei der Art, mit der man gegen ihn vorgeht, auch anders sein! Bald wird es ihm als die heiligste Gewissenssache zugeschoben, die Schwachen im Glauben zu schonen; es giebt ja so geschickt dehnbare Begriffe, wie Anstoß, Ärgernis, Mangel an Pietät, womit man ihn ins Unrecht setzen kann, ohne ihm wirklich ein Unrecht nachweisen zu

müssen. Ferner wird bei geistlichen Zusammenkünften hergebrachter Weise von der Glaubensgewißheit und Heiligungskraft der Bibelgläubigen mit so überlegener Sicherheit „Zeugnis abgelegt", daß jemand, der jedermann das beste zutraut und wenig Menschenkenntnis besitzt, sich selber wie ein räudiges Schaf unter allen diesen Heiligen vorkommt. Er beachtet vielleicht auch nicht, daß bei uns modernen Theologen sehr oft der Fall des „irrenden Gewissens" vorliegt, sofern eine Abweichung von den irrtümlichen, aber mit der Entwicklung unseres Charakters so innig verflochtenen Glaubensvorstellungen unserer Kindheit uns noch manchmal in der Form des Schuldbewußtseins sich darstellt.

Es sind nur wenige Männer, die genug Geistesklarheit und Geistesfreiheit besitzen, um trotz alledem unbeirrt ihren Weg zu gehen. Die andern pflegen in die schiefe Lage zu geraten, daß sie die Rolle einer bloß geduldeten Klasse der Kirchendiener, die man ihnen aufnötigt, annehmen, und daß dann ihr Gemüt und ihre Spannkraft sich daran verzehrt, ihr Verbleiben im Amt vor sich und vor andern zu rechtfertigen.

Rechtfertigen müssen wir uns vielmehr nur darüber, daß wir unsere bessere Erkenntnis der Wahrheit nicht offener aussprechen. — Dürfen wir nicht die Verantwortung dafür getrost dem überlassen, der die Wirklichkeit gemacht hat, die wir als Wahrheit suchen müssen? Müssen wir nicht, sofern wir überhaupt *glauben*, daran festhalten, daß die reineren religiösen Erkenntnisse, wenn sie uns auch in der gegenwärtigen Übergangsperiode weniger sicheren Trost, weniger starken Antrieb zum Guten, weniger Heilsmomente zu enthalten scheinen, später, nachdem sie ins Gemeindebewußtsein übergegangen und ebenfalls schon mit den kindlichen Seelen verwachsen sein werden, ebenso wirksam, ja noch viel wirksamer sich in uns erweisen werden, als die mit Täuschungen verquickten alten Glaubensvorstellungen?

Gut, aber inzwischen? welche Verwirrung und Verstörung, welch ein unberechenbarer Schaden wird eben unmittelbar aus der Erschütterung des alten Glaubens beim Volk entstehen müssen? Auf diesen beliebten Einwand ist zunächst zu erwidern: allerdings, dies kann der Menschheit ja nicht erspart werden, daß sie für ideale Güter, und so auch für die Wahrheit, kämpfen, leiden und auch mit Zittern und Zagen in dunklen Stunden ausharren muß. Sodann aber darf man sich diesen zu befürchtenden Schaden wohl auch erst näher besehen. Damit der Verlust groß sein könne, muß doch auch vorher der Besitz groß gewesen sein. Von nüchternen Kennern unseres Volks aber würde von vorn-

herein nicht so pathetisch von der Tragweite der Bibelgläubigkeit unseres Volks und ihrem Einfluß auf die Moralität desselben geredet werden. Unter den Bauern giebt es Kritiker, Zweifler, Spötter, Indolente genug, wie unter den Gebildeten — sie pflegen nur in bäuerlicher Behutsamkeit sich lieber konservativ zu äußern. Was das Volk in den Bahnen der Ordnung und Moralität hält, ist vielmehr die Sitte und eine ziemlich grobe Art von Werkgerechtigkeit, nicht aber die Bibelgläubigkeit. Auszunehmen wären nur etwa die pietistischen Gemeinschaften, denen aber Kritik und Wissenschaft gar nicht zu schaden vermögen, da sie nur vielmehr ihren Glaubenseifer anschüren. Bei dem übrigen Volk könnte das Niveau der Sittlichkeit durch den Wegfall des Buchstabenglaubens umsoweniger zum Sinken gebracht werden, je weniger es vorher durch denselben gehoben wurde. Wo aber je durch Umstoßung einer derartigen unhaltbaren Position der ganze religiöse und moralische Halt eines Menschen verloren geht, kann derselbe überhaupt nicht weit her gewesen sein. Eine moralische Verfassung, die von einem solchen Strohhalm getragen wird, kann nicht von großem Gewicht sein. Um sie ist es nicht schade, auch wenn so Millionen verloren gingen. Hinter jener Besorgnis also, dem Glauben des Volks Ärgernis zu geben, steckt eine starke Portion einer den Wert dieses Glaubens überschätzenden Sentimentalität.

Von verhängnisvoller Tragweite müssen dagegen die Folgen für unsere Kirche und unser Volk sein, wenn die Geistlichen freierer Richtung nicht zu ihrem Recht kommen, sondern mehr und mehr ausgemerzt oder durch den auf sie ausgeübten Druck allmählich dem Gros der Geistlichkeit beigesellt werden, das von den Bedürfnissen und Fortschritten des allgemeinen Geisteslebens verblendet und grollend sich abwendet. Auf diesem Wege muß die Kluft zwischen dem starren kirchlichen Bekenntnis und gediegener Geistesbildung immer unüberbrückbarer werden; und das kirchliche Lehramt wird, vom lebendigen Pulsschlag des Kulturlebens abgetrennt, mehr und mehr nur noch als eine mumifizierte Kulturreliquie der Vergangenheit figurieren.

Und darum haben gerade die liberalen Geistlichen eine so bedeutsame Aufgabe in der gegenwärtigen schwierigen Übergangsperiode unserer Kirche zu erfüllen. Wenn die Kirche in normaler und gesunder Weise in Einklang mit der modernen Kultur fortschreiten soll, muß den liberalen Geistlichen als den Trägern und Führern in dieser Entwicklung die freie Wirksamkeit gewahrt und erkämpft werden.

Möchten nur auch sie selbst zuversichtlicher allen Anfechtungen gegenüber ihr Existenzrecht auf den weiten unangreifbaren Boden stellen,

daß sie sich als Priester am Herd aller idealen Güter der Menschheit betrachten und in diesem freien Geiste, der gerade den erhabensten Idealismus des Glaubens und der Liebe in sich schließt, ihren Beruf erfassen.

Und dazu möchte ich noch besonders aufrufen, daß man in keiner Weise sich mehr bemühen soll, seine wissenschaftlichen Erkenntnisse zu verbergen, daß man Fragen — ernst gemeinten wie lauernden — nicht mehr ausweichen, zu der Voraussetzung, man werde ja natürlich nicht zu den Liberalen gehören, nicht mehr diplomatisch schweigen soll.

Und zwar sollte man dies auch unter den ländlichen Gemeinden nicht mehr thun. Es ist Zeit, diesen Entschluß zu fassen. Sonst wird es manchem unterm Brusttuch nie recht wohl. Es ist doch eine zu klägliche Lage, sich vor Entdeckung seiner wahren Ansichten fürchten zu müssen. Und wie lähmend ist ein solcher Zustand für die Freudigkeit und Energie des Wirkens.

Es ist ja auch ein durchaus unnötiges Versteckspiel! Bieten wir uns doch einfach dar als das, was wir unserer theologischen Laufbahn, unserer besten Überzeugung nach sein müssen! Geben wir doch das, was jedenfalls den Vorzug der Wahrheit voraus hat — die Wirkung auf die Seelen steht ja so oder so bei Gott.

Auf Anfechtungen recht peinlicher Art muß man allerdings dabei gefaßt sein. Zwar weniger auf amtlichem Wege. Denn so lange man sich an die ordnungsmäßigen kirchlichen Formen hält, ist man nicht wohl angreifbar. Und ich meinerseits empfinde es nicht als Gewissenspflicht, aus eigener Machtvollkommenheit sie zu übertreten, nachdem es doch jedermann wissen kann, daß der Geistliche damit nicht persönliche Ansichten vortragen will noch soll.

Allein es giebt ja noch andere beliebte Methoden, dem liberalen Geistlichen zu Leibe zu gehen. Es wird etwa unter der Hand die Losung ausgegeben, der Pfarrer sei ungläubig, er könne die Gemeinde nicht befriedigen, die geförderten Christen fänden bei ihm keine Erbauung u. dergl. Und stände auch nur eine einzige Person, die sich auf die Sprache geistlicher Anmaßung und bigotter Hetzerei versteht, hinter diesem Manöver, so kann ihm dadurch doch der Ruf und das Schicksal eines minderwertigen oder unwürdigen Geistlichen bei den herrschenden kirchlichen Kreisen für Lebenszeit angeheftet sein. Dieser Eventualität aber entschlossen ins Auge zu sehen und sich dadurch in der klaren Erkenntnis und konsequenten Erfüllung seines besonderen Berufes nicht beirren zu lassen, muß gegenwärtig von charaktervollen liberalen Geistlichen gefordert werden. Ebensowenig sollte er sich

durch die berechnete und unbillige Art, wie die Verpflichtungsformeln bei Ordination und Investitur vielfach gegen die liberalen Geistlichen ausgespielt werden, tiefer berühren lassen.

Der unabweisbaren inneren Notwendigkeit eines kirchlichen Fortschritts, dem moralischen Recht der liberalen Geistlichen, stellt die Gegenpartei den Buchstaben einer Formel gegenüber, dem sie eine möglichst enge Auslegung giebt. Sie kann allerdings ihre Erweiterung hindern, aber einem so billigen und gerechten Verlangen nicht zu willfahren, stellt sich nicht mehr als eine Anwendung des Rechts, sondern der Macht dar. So muß es denn den liberalen Geistlichen zunächst genügen, daß sie erklärt haben und es jedermann weiß, daß sie die Verpflichtungsformel in einem weiteren Sinne fassen. Im übrigen mögen die Gegner an diesem hochtönenden Register nach Belieben ziehen, aus dem kirchlichen Amt soll man sich dadurch nicht hinaustreiben lassen; den Gefallen darf man ihnen nicht thun. Auch hier muß es für den vergewaltigten Teil gelten: „Wenn unerträglich wird die Last — greift er hinauf getrosten Mutes in den Himmel und holt herunter seine ewigen Rechte."

4.

Es war keine ziellose Abschweifung, die ich mir erlaubte. Denn ich hoffe, durch die ausführliche Beleuchtung der Lage der liberalen Geistlichen den Gedanken angeregt zu haben, wie sehr eine entschiedene Unterstützung denselben durch die Laien notthue. Der Mangel an äußerem Zusammenhalten zwischen liberalen Geistlichen und Laien hat freilich auch noch einen schwer zu beseitigenden inneren Grund. Man hat keinen gemeinsamen Fonds religiöser Überzeugungen, und dies ist die tiefste Ursache der Schwäche der liberalen Richtung. Wie kann man aber einen gemeinsamen Fonds haben, wenn man für sich selbst keinen hat? Wie viele stellen sich niemals ernstlich die Frage der Weltanschauung! Von offenherzigen Männern der höher gebildeten Klasse kann man geradezu das Zugeständnis vernehmen, man könne sich die Stellungnahme ihrer Standesgenossen zur religiösen Frage gar nicht unklar, unschlüssig, dilatorisch genug stellen. Dieses Urteil wird in weitem Umfang zutreffen.

Aber unseres Erachtens hat zu der Unsicherheit der Laien auf diesem Boden auch die Entwickelung der modernen Theologie und die daraus entsprungene Glaubensstellung der Hauptmasse der modernen Theologen nicht wenig beigetragen.

Denn man begegnet doch auch wieder bei zahlreichen gebildeten Laien einer gesunden vernünftigen Art, in religiösen Dingen zu denken.

Sind sie nur innerlich selbständig genug, so hegen sie einfach noch einen rationalen, rechtschaffenen Gottesglauben, und den finden wir auch bei unsern universell angelegten Dichtern und Denkern, Künstlern, Forschern und Helden. Es ist dies ein keineswegs zu unterschätzendes Symptom, daß gerade da, wo gesunde Kraft, Tiefe und Reichtum der Gedanken ist, noch immer auf so einfache Weise die religiöse Frage gelöst wird. Jedenfalls ist es eine seltsame Verkennung der thatsächlichen Verhältnisse, wenn von verschiedenen Seiten her mit so überlegenem Ton versichert wird, daß der Rationalismus längst abgethan sei. Keine Rede davon! Er spukt oder herrscht vielmehr noch in den besten Köpfen, die an gediegenem Wissen und Urteil über jene Stimmungmacher weit hinwegsehen. Die Gedanken des Rationalismus sind lebendig geblieben und bleiben ewig lebendig; sie beseitigt man nicht, wenn man sich über die Methode ihrer Begründung und die Form ihres Ausdrucks noch so sehr lustig macht.

Aber die freisinnigen Laien sind durch die Richtung, welche die neuere Theologie eingeschlagen hat, in Verwirrung gekommen. Wir meinen vor allem die Ritschelsche Theologie, welche ein großer und nicht der schlechteste Teil der jüngeren Theologen sich angeeignet und mit Freudigkeit und exklusiver Sicherheit vertreten hat. Auf dieser Bahn vermochten die Gebildeten liberaler Gesinnung — das wird man nachgerade behaupten dürfen — einfach nicht zu folgen. Daß man dem vernunftmäßigen Erkennen jedes Recht, die Glaubensüberzeugungen zu begründen, schlechterdings absprach, daß man statt dessen eine eigentümliche Art, sich von Christus ergreifen zu lassen, welche über die Anerkennung seiner sittlich-religiösen Vorbildlichkeit hinausging und die allein berechtigte Form religiösen Erkennens sein sollte, von ihnen forderte, wollte ihnen nun einmal nicht einleuchten.

Und sie hatten Recht. Der Aufschwung der Ritschelschen Theologie erklärt sich in erster Linie als eine Episode in der Geschichte der Theologie, welche durch den gegenwärtigen Entwickelungsgang der sich zum praktischen Amt vorbereitenden Theologen bedingt war: Die Ritschelsche Theologie kam dem Bedürfnis nach einer ungebrochenen, sturmfreien Glaubensposition gegenüber den Konsequenzen, welche die moderne Wissenschaft und Kritik mit sich brachte, in willkommener Weise entgegen. Aber sie war ein Irrgang des theologischen Denkens, in welchen die Masse der Jünger da, wo sie sich hätte heraus finden können, durch gewisse prätentiös aufgestellte Sätze wieder zurückgetrieben wurde.

Ein Verdienst war es ja immerhin, die Grenzen des theoretischen

Erkennens der Theologie wieder ins Gedächtnis zu rufen. Hieran wurde nun aber sogleich der Satz geknüpft, daß vernünftige Erwägungen, welche die Bedingungen exakter theoretischer Beweisführung nicht erfüllten, für die Begründung unseres Glaubens wertlos seien. Und indem derselbe wegen der Zuversichtlichkeit, dem Terrorismus, mit dem er vorgetragen wurde, bei der Menge unbesehen Aufnahme fand, war ihr sogleich der erste Ausweg aus dem Irrgang, in den man sie führte, versperrt. Jener Satz bedarf aber sehr wohl näherer Prüfung.

Ist es etwa nicht ein Grund für uns, nicht atheistisch zu denken, daß wir ohne Gott für Welt und Leben keinen Sinn zu finden vermögen? Und dieser Zwang für unser Denken kann — mag man den „Glauben" definieren, wie man will — doch nicht gleichgültig für unsere Glaubensüberzeugung sein; er muß vielmehr irgendwie ein konstituierendes Element derselben — nach unserer Ansicht *das* konstituierende Element derselben bilden.

Will man uns dann vorwerfen, daß wir demnach mit einem bloßen Grad von Wahrscheinlichkeit für den Glauben und die Theologie uns begnügen, so lassen wir uns diesen Vorwurf ohne Widerspruch gefallen. Ja wohl, die Theologie sollte den Begriff der Wahrscheinlichkeit unbefangen verwerten. Sie sollte innerhalb der Grenzen, die ihr nun einmal gesteckt sind, sich ausbauen, so gut sie kann. Alle die verschiedenen Konstruktionen von Glaubensgewißheit sind doch nur Scheinwerk. Mit welch großem Eifer und Scharfsinn hat man sich neuerdings wieder auf die Erörterung des Wesens des Glaubens geworfen und hat gemeint, durch die Betonung der nicht-intellektuellen Elemente desselben einen neuen Boden für die Glaubensgewißheit gewinnen zu können. Der Wert all dieser Bemühungen war aber lediglich ein erbaulicher. Man wurde wieder daran erinnert, daß durch sittlich-religiöse Praxis die Glaubensansichten befestigt werden. Aber die Tragweite einer allgemein gültigen Erkenntnis vermochte dieser Glaubensbegriff nicht zu gewinnen. Und ohne dieses Merkmal ergiebt sich doch keine Glaubensgewißheit, die vor dem Denken irgend zu rechtfertigen wäre. Die Wahrscheinlichkeit dagegen liegt auf dem Weg zur Allgemeingültigkeit.

In Wirklichkeit kommt nun auch keine der theologischen Richtungen in der praktischen Bewährung ihrer Theologie, in ihrem thatsächlichen Glaubensleben über diesen Grad von Gewißheit hinaus. Selbst bei den „Gläubigen" ist ja das Glaubensleben anerkannter Maßen und in Übereinstimmung mit der biblischen Lehre ein Glaubens-

kampf. Und auch nach der intellektuellen Seite bleibt der Glaube immer nur ein gewisser Grad der Annäherung an die Gewißheit. Nie sind die Zweifel mit endgültiger Sicherheit überwunden.

Denn wo etwa eine innere Beruhigung nicht unter der Führung des Verstandes erzielt wird, kann es sich um eine stichhaltige Gewißheit doch nicht handeln. Dagegen bemerken wir vielfach gerade bei anerkannten Glaubensmännern, daß bei ihnen in den entscheidenden Glaubensproben, z. B. angesichts des Todes, neben der Verschärfung des inneren Gesichts besonders auch die Zweifel des Verstandes noch einmal auf den Plan treten, und also auch ihre oft so stark ausgesprochene Glaubensgewißheit im Kern sich auf Wahrscheinlichkeit reduziert.

Auch auf dem Gebiet des Glaubens gilt es, das Erreichbare nicht zu verachten. Die richtige Aufgabe der Theologie wäre also, die vernunftmäßigen Stützen des Glaubens nach Kräften zu begründen und ans Licht zu stellen, also neben jenem allgemeinen Postulat der Vernunft insbesondere die Idee der Zweckmäßigkeit, den Unterschied von Geist und Materie, Notwendigkeit und Wesen einer sittlichen Weltordnung. Und es soll uns dabei nicht irre machen, daß wir auf diesem Wege wieder in den Bereich der „Gottesbeweise" kommen. Denn es ist nicht mehr als eine üble und oberflächliche Gewohnheit, immer noch über den längst als unhaltbar zugestandenen Terminus der „Gottesbeweise" herzufallen und dann zu thun, als habe man auch die darin enthaltenen Grundgedanken widerlegt.

Jene Punkte aber sind es hauptsächlich, an welchen für die gebildeten Laien das religiöse Problem sich erhebt und nach Vermögen entschieden wird. Sie sind deshalb auch die gegebenen Anknüpfungspunkte für die Predigt, soweit sie „dogmatisch" ist, und geben dem Prediger zugleich Gelegenheit, der ganzen Fülle der von der modernen Wissenschaft neugewonnenen naturwissenschaftlichen, geschichtlichen, psychologischen Thatsachen und Hypothesen näher zu treten, ohne deren Berücksichtigung die geistige Atmosphäre unserer Zeit weder verstanden noch beeinflußt werden kann.

Nachdem sich jedoch die Ritschelsche Theologie jeden Zusammenhang dieser Welt der Erkenntnis mit der Welt des Glaubens verbaut hatte, mußte sie eine andere Art der Begründung des Glaubens suchen, und führte so ihre Anhänger noch tiefer in den einmal beschrittenen Irrgang des Denkens hinein. Sie schritt dazu fort, Christus in ein eigenartiges, unbedingtes Autoritätsverhältnis zu dem Gläubigen einzusetzen. Das klare Ergebnis der menschlichen Bedingt-

heit Jesu, das für alle unbefangene geschichtlich-kritische Wissenschaft gesichert schien, wurde unter dem Anschein noch größerer wissenschaftlicher Bedächtigkeit wieder verwirrt. Jetzt kamen die Reden auf, man müsse eben von Christus „bezwungen", „überwältigt" sein, und ein an pietistische Exklusivität erinnernder erbaulicher Ton mischte sich in die theologische Erörterung. Aber die Jesu zugemessene Autorität zu der geschichtlichen Feststellung des Christusbildes in ein klares Verhältnis zu setzen und den Sinn, in welchem diese Autorität über die sittliche und religiöse Vorbildlichkeit Jesu hinausgeht, deutlich zu machen, ist dieser Theologie nicht gelungen.

Sie gewann und erhielt nichtsdestoweniger ihren Einfluß auf die jüngere Generation der Geistlichen deshalb, weil sie christologisch positiv war und so gegenüber den Angriffen und der Konkurrenz der traditionellen kirchlichen Lehre eine sehr günstige Position darbot.

Die gebildeten Laien dagegen wußten mit diesem christologischen Standpunkt nichts anzufangen. Diejenigen Aussagen über Christus, welche über die rein menschliche Auffassung desselben hinausgingen, legten sie sich einfach als Ausfluß der alten kirchlichen Vorstellungen zurecht, denn die kirchliche Vorstellung vom Sohn Gottes und seinem Erlösungswerk hat doch noch den Vorzug größerer Klarheit und Konsequenz.

Im Gefolge dieser theologischen Strömung hat sich nun aber auch noch ein ganz verkehrter Wetteifer in positiv klingenden Bekenntnissen entwickelt, in welchen auch rational gerichtete Theologen sich hineinziehen ließen. Ich meine nicht das Aufsagen des Apostolikums, das doch mehr dem Gebiete des Komischen angehört, sondern die ängstliche Sorgfalt, mit der man sich noch als offenbarungs- und bibelgläubig auszuweisen sucht und insbesondere die Geflissentlichkeit und den Zeugenstolz, mit dem man Jesus als unsern einzigen Herrn und Heiland und König „anpreist". Er soll zum voraus Autorität sein, Autorität, mehr als erklärt und begründet werden kann.

Aber wozu denn hier dieses im Dienst der Wahrheit sonst überflüssige und zweifelhafte Mittel? Kann man denn nicht alle in Jesus gegebenen sittlich-religiösen Kräfte, alle nur denkbaren und auffindbaren idealen Motive seines Lehrens und Lebens anerkennen und zur Geltung bringen, ohne dieses Anpreisen und Aufdrängen des Namens, der Autorität?

Es scheint vielen eine Art sentimentaler Genugthuung zu gewähren, sich so dem Odium eines devoten Christuskultus auszusetzen. Wo man denselben aber damit befürwortet, daß das mystische Ele-

ment der Christusverehrung als sammelndes Panier für die Partei oder die Masse notwendig sei, sinkt man auf das Niveau utilitaristischer Ausnützung religiöser Unmündigkeit herab.

Übrigens wird diese Methode sich auch praktisch als verfehlt erweisen. Und es ist verwunderlich, daß sonst eminent praktisch wirksame Christen es verkennen, wie psychologisch verkehrt es in unserer Zeit ist, auf Autorität zu pochen. Diese Art der Einführung Jesu wird nicht einmal bei den Massen, geschweige denn bei den selbständig denkenden Leuten seinen wirklichen Einfluß ausbreiten und vertiefen.

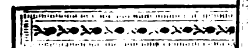
Bleibt man in diesen Bahnen der Theologie und der Verkündigung, so wird der Ausgang dem christlichen Glauben nicht förderlich sein. Nicht nur wird die Forderung des Autoritätsglaubens nicht verfangen, sondern es wird auch die von der Ritschelschen Theologie konstruierte Christologie wieder zusammenbrechen und damit das einzige Fundament, das diese Theologie dem Glauben übrig ließ. Was hat sie dann noch zu bieten? Die andern vernunftmäßigen Stützen des Glaubens hat sie nach Möglichkeit untergraben und verächtlich bei Seite geworfen. Und so wird sich dann zeigen, daß ihre Arbeit zur Auflösung des Glaubenslebens ausgeschlagen ist.

Darum ist zu wünschen, daß diejenigen Theologen, welche die schlechthin liberale und rationale Richtung vertreten, wieder entschiedener sich zusammenscharen und die richtige Fühlung mit den Laien wieder herstellen, indem sie ihnen, unbeirrt von dem mitleidigen Achselzucken einer sich überlegen dünkenden Theologie die Fundamente rationalen Glaubens mit neuer Vertiefung verarbeiten und mit neuem Freimut darbieten. Die freisinnigen Kirchengenossen träten gewiß entschlossener für die Glaubensfreiheit ein, wenn mehr Verständigung über einen gemeinsamen Glaubensgrund erzielt wäre; würden die einfachen unvergänglichen Wahrheiten des Rationalismus wieder aufs Panier geschrieben, so könnte sich wieder eine größere Zahl unserer liberalen Laien darum scharen. Sebaldus.

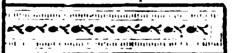


Für die Redaktion verantwortlich der Verleger, an den man die für die Wahrheit bestimmten Aufsätze und Briefe persönlich richten wolle (E. Hauff, Firma: Fr. Frommanns Verlag in Stuttgart).

Hofbuchdruckerei Carl Liebich Stuttgart.



Nr. 60.
Fünfter Band Nr. 12.



Die Wahrheit.

Halbmonatschrift zur Vertiefung in die Fragen und Aufgaben des Menschenlebens.

Herausgegeben
von
Christoph Schrempf.

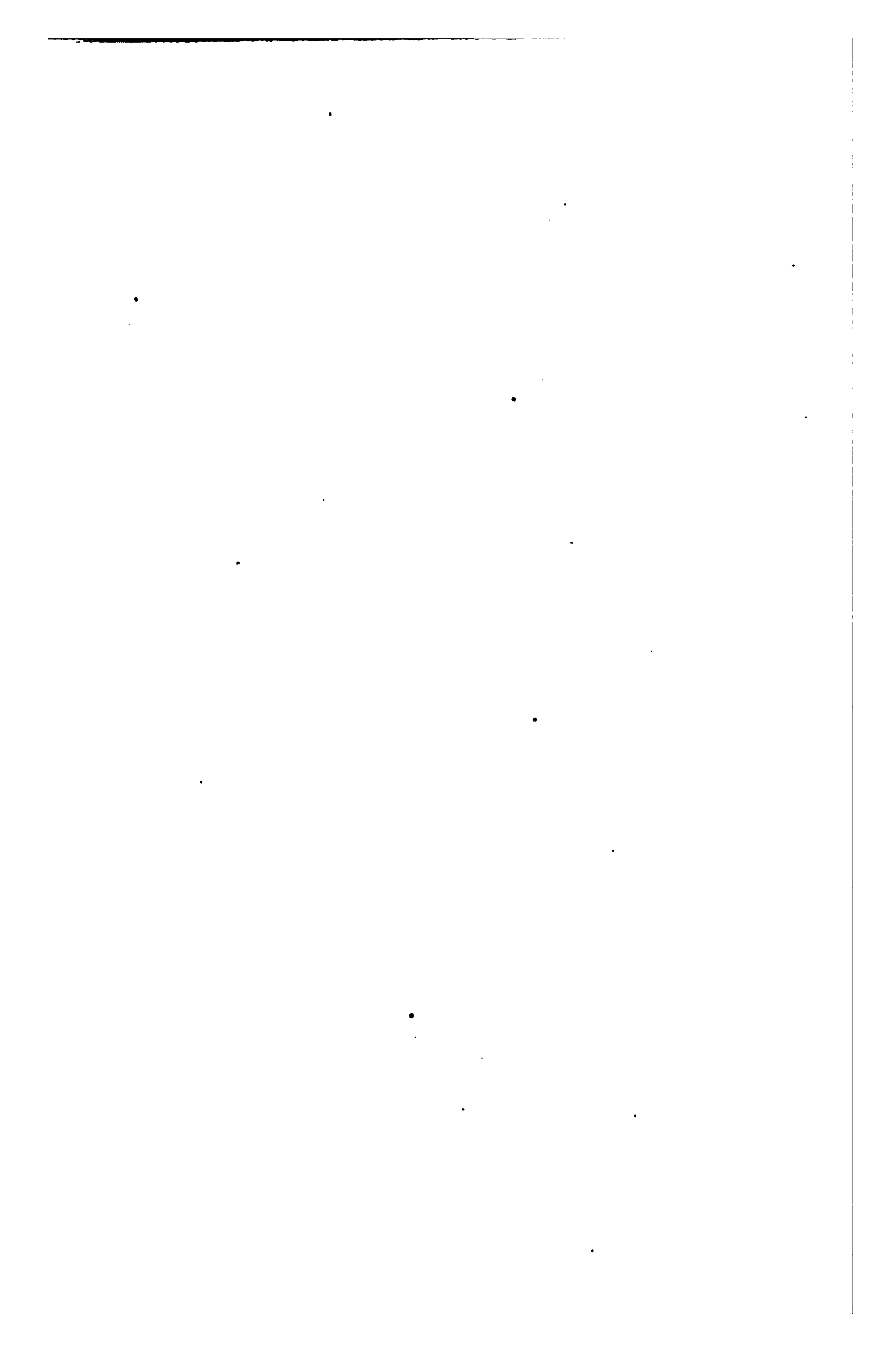
Inhalt:

Erscheint halbmonatlich.

Preis vierteljährlich Mk. 1.80, das einzelne Heft 40 Pf.



Stuttgart.
Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff).
1896.





Das Redaktionsgeheimnis.

In Nr. 4 des dritten Bandes dieser Zeitschrift habe ich mich mit der „Heimlichkeit im öffentlichen Leben" beschäftigt und deren Verwerflichkeit in drei Richtungen: Wahlrecht, Rechtspflege und Steuerwesen, darzuthun versucht. Es sei mir gestattet, nachträglich diese Heimlichkeit noch in einer weiteren Richtung, nämlich in Beziehung auf die Presse, zu beleuchten. Man hört hier freilich meist nur von dem Segen reden, den die Öffentlichkeit der Presse stifte; davon, daß auch hier die Heimlichkeit eine große Rolle spielt, wird weniger gesprochen, und wenn einmal davon gesprochen wird, dann wird keck behauptet, daß auf diesem Gebiete die Heimlichkeit etwas sehr Schönes und völlig Unentbehrliches sei, daß ohne das „Redaktionsgeheimnis" die ganze Preßfreiheit keinen Wert habe.

Was das Redaktionsgeheimnis ist, weiß jedermann: man versteht darunter die in keinem Gesetz begründete oder anerkannte, aber angeblich moralische Verpflichtung des Redakteurs einer Zeitung oder Zeitschrift, den Verfasser eines von ihm veröffentlichten Artikels oder Beitrags gegen dessen Willen nicht zu nennen. Wenn jemand einer Zeitung eine Mitteilung zur Veröffentlichung zugehen läßt unter der Bedingung, daß sein Name nicht genannt werde, wenn der Redakteur Verschwiegenheit verspricht und wenn er nachher den Namen doch nennt, so ist das, wie jeder Wortbruch, unmoralisch; aber die Frage der Moralität des Redaktionsgeheimnisses ist mit dem Anerkenntnis dieser Immoralität augenscheinlich nicht erledigt, sie ist vielmehr abhängig von der Antwort auf die Fragen: ist es moralisch, das Versprechen der Verschwiegenheit zu geben? und ist es moralisch, sich diese Verschwiegenheit versprechen zu lassen? Die Fragen haben

natürlich nur Bedeutung für die Fälle, wo durch die Veröffentlichung ein Recht oder ein Interesse eines dritten verletzt wird, und für solche Fälle stehe ich nicht an, das Redaktionsgeheimnis für ebenso unsittlich zu erklären, wie das geheime Wahlrecht und das Geheimnis der richterlichen Abstimmung, — es ist unsittlich vom Redakteur, die Verschwiegenheit zu versprechen, noch viel unsittlicher aber vom Verfasser, sie sich versprechen zu lassen; der Redakteur zeigt durch sein Thun unter Umständen wenigstens Mut, wenn es auch nur der Mut des Verbrechers ist, er übernimmt durch Aufnahme des anonymen Artikels die moralische und rechtliche Verantwortlichkeit für dessen Inhalt; der Verfasser will sich dieser Verantwortlichkeit entziehen und erweist sich dadurch, noch mehr als der Wähler, der seine Stimme nur in einem verschlossenen Umschlag abgeben will, oder der Richter, der sich hinter das „Kollegium" versteckt, als Feigling; er gleicht dem bösen Buben, der aus sicherem Versteck einen Vorübergehenden mit Kot bewirft.

An der moralischen Verantwortlichkeit wird der Redakteur häufig leicht genug tragen, obwohl diese Fälle — hämische, boshafte Angriffe auf künstlerische, wissenschaftliche Leistungen u. dergl. — oft mindestens ebenso schwer sind, wie wenn in dem anonymen Artikel eine Behauptung aufgestellt wird, wegen der der Angegriffene Strafklage erheben kann. Das Verächtliche der anonymen Angriffe auch der ersten Art liegt nicht bloß im Inhalt des Angriffs, sondern namentlich in der durch die Anonymität bewirkten Vergiftung der Vertrauens. Daß der Artikel nicht vom verantwortlichen Redakteur selbst herrührt, das wird in der Mehrzahl der Fälle von vornherein gewiß sein, und nun ist es ja fast unvermeidlich, daß der Angegriffene Vermutungen darüber anstellt, von wem der Angriff ausgegangen sein könne oder werde. Er schöpft Verdacht gegen eine gewisse Person, allein Gewißheit hat er nicht; um niemanden mit einem ungerechten Verdachte zu belasten, legt er dem Redakteur die Frage vor, ob der von ihm oder andern gehegte Verdacht begründet sei. Was wird und soll der Redakteur antworten? Ist der Verdacht begründet, so kann er — die Verbindlichkeit des Geheimnisses immer vorausgesetzt — nur antworten: das Redaktionsgeheimnis verbiete ihm, die gewünschte Auskunft zu erteilen; ist der Verdacht unbegründet, so scheint es sehr nahe zu liegen zu sagen, daß hier der Redakteur unbeschadet der Pflicht der Verschwiegenheit den Verdacht als unbegründet bezeichnen könne. Allein wie, wenn sich dieser nur zwischen ganz wenigen Personen verteilt, wenn von zweien oder dreien eine der Urheber sein muß? Hier ist,

wenn der Redakteur die Anfrage des Angegriffenen bezüglich des ersten oder der beiden ersten Verdächtigen verneint, die Urheberschaft des andern oder des dritten Verdächtigen erwiesen; will also der Redakteur diesen nicht indirekt verraten, so darf er auch auf die Frage bezüglich des unschuldigen Verdächtigen nicht antworten: „Dieser ist es nicht", sondern muß auch hier sagen: „Das Redaktionsgeheimnis verbietet mir die Antwort"; und eben darum ist der sonst naheliegende Schluß aus dieser Antwort: derjenige, bezüglich dessen direkt gefragt worden ist, sei der Urheber des Artikels, nicht, wenigstens nicht immer, zwingend; und so macht sich der Redakteur zuerst zum Mitschuldigen (Gehilfen) eines gemeinen Angriffs, und nachher zum Mitschuldigen an einem ungerechten Verdacht.

An der einen wie an der andern Schuld wird, wie gesagt, der Redakteur je nach seiner Individualität sehr leicht tragen, solange es sich nur um moralische Verantwortlichkeit handelt; empfindlicher wird auch für einen Dickhäuter die rechtliche Verantwortlichkeit: stellt der in dem anonymen Artikel enthaltene Angriff eine strafbare That, z. B. eine Beleidigung im Sinn des Gesetzes dar, so trifft die Strafe dafür den verantwortlichen Redakteur, der den Urheber zu nennen sich weigert. Man könnte nun meinen: in solchem Fall sei der Gerechtigkeit Genüge gethan, wenn die That durch die Bestrafung des Redakteurs gesühnt werde. Allein dem ist nicht so aus einem doppelten Grund; wer wider besseres Wissen eine einen andern beschimpfende Thatsache behauptet, wird als Verleumder strenger bestraft, als der Beleidiger, der die Behauptung im Glauben an ihre Wahrheit, aber ohne sie beweisen zu können, aufstellt. Wenn nun jemand eine Verleumdung in einem anonymen Zeitungsartikel veröffentlicht, so könnte man vielleicht ihm unschwer beweisen, daß er die Behauptung wider besseres Wissen ausgesprochen hat, dem Redakteur, der geltend macht, er habe den Artikel von einem Mann erhalten, den er für zuverlässig gehalten habe, den er aber nicht nennen dürfe, kann man dies nicht beweisen, er kann also bloß wegen Beleidigung bestraft werden, die Verleumdung bleibt straflos. Vor allem aber: auch wenn den Redakteur dieselbe Strafe trifft, wie sie den bekannten Verfasser getroffen hätte, ist der Gerechtigkeit doch nicht Genüge geschehen; denn der Redakteur, selbst wenn er den beleidigenden Artikel mit voller Kenntnis seines Inhaltes zum Abdruck gebracht hat, ist doch regelmäßig nur der minderschuldige Miturheber des Vergehens, der Hauptschuldige bleibt straflos, da seine Ermittelung regelmäßig unmöglich ist; durch die Bestrafung des Prügelknaben

erhält der Beleidigte und erhält die Gerechtigkeit eine sehr unzu=längliche Genugthuung.

Ist hienach das Redaktionsgeheimnis als etwas Verwerfliches anzusehen, so fragt es sich, was gegen die Unsitte geschehen kann. Schon daraus, daß es sich um eine eingewurzelte (Un=) Sitte handelt, ergiebt sich die Schwierigkeit der Aufgabe: mit Gesetzen, d. h. mit äußerem, staatlichem Zwang wird ihr nur unvollkommen beizukommen sein; eine gründliche Abhilfe wäre nur zu erwarten, wenn sich die beteiligten Kreise des Unsittlichen der Sitte bewußt würden und ihr selbst entgegenträten. Es sind aber dabei die zwei Elemente des Redaktionsgeheimnisses zu unterscheiden, die Anonymität und der (aktive und passive) Zwang zu deren Bewahrung. Gegen die Anonymität für sich ist kaum etwas einzuwenden. Eine Wahrheit bleibt Wahrheit, eine Verkehrtheit bleibt Verkehrtheit, mag diese auch von einem be=rühmten, jene von einem unberühmten Mann ausgesprochen werden. So unanfechtbar aber freilich dieser Satz in der Theorie ist, so sehr wird seine Bedeutung in der Praxis durch den Autoritätsglauben beeinträchtigt, und diesem gegenüber wird von der Anonymität regel=mäßig am verkehrten Ort Gebrauch gemacht. Auf dem Gebiete des Erkennens, in Wissenschaft und Kunst, sollte für den Autoritäts=glauben kein Raum sein, und darum wäre es gar nicht so übel, wenn alle wissenschaftlichen und künstlerischen Erzeugnisse zunächst anonym in die Öffentlichkeit gelangten: ihr innerer Gehalt und nicht der mehr oder weniger berühmte Name ihres Urhebers wäre dann eher für die richtige Schätzung ihres Wertes bestimmend, als dies zur Zeit häufig der Fall ist. Anders auf dem Gebiete des praktischen Handelns. Der großen Menge der Menschen, die er zur thätigen Mitwirkung im politischen Leben berufen hat, kann der Staat das hiezu erforder=liche Maß von Einsicht nicht verleihen, die Menge ist hier auf Autori=täten angewiesen, und da könnte es der Sache nur nützen, wenn die, die sich nach ihrer Einsicht berufen glauben, und die, die nach ihrem Charakter berufen sind, das Wort zu ergreifen, dies unter voller Nennung ihres Namens thäten, statt daß jetzt die „Zeitung" die Stelle der Autorität vertritt. — Doch das sind fromme Wünsche! Nach wie vor wird der Gelehrte sich freuen, seinem Werk seinen Namen vorgedruckt zu sehen, und nach wie vor werden der Politiker und der Kritiker vorziehen, ihre Betrachtungen ohne Namensnennung in den Tageszeitungen niederzulegen; hier die Anonymität zwangs=weise abschaffen zu wollen, wäre so verkehrt wie dort der Versuch sie einzuführen, denn eine Strafandrohung gegen anonyme Zeitungs=

artikel hat keine innere Berechtigung, solange der Artikel nichts Strafbares enthält. Eine Besserung ist hier nur vom guten Beispiel charaktervoller Politiker und anständiger Kritiker zu erwarten; wollen sie den Schritt zur vollen Namensnennung nicht sofort thun, so mögen sie einstweilen ihre Artikel mit dem oder den Anfangsbuchstaben von Vor- und Zunamen zeichnen — das Publikum wird dann gewöhnlich nicht lange im Zweifel über die Person des Verfassers sein.

Ein Vorgehen gegen die Anonymität mit äußern Mitteln ist nur da gerechtfertigt, wo das anonyme Werk gegen das Strafgesetz verstößt. Aber welche Mittel giebt es dann? Daß die Bestrafung des verantwortlichen Redakteurs, der häufig nur ein Strohmann ist, ein unzulängliches Mittel darstellt, haben wir schon gesehen. Mit dem Zeugniszwang gegen Redakteure, Setzer, Drucker u. s. w. kommt man auch nicht sehr weit: sie werden häufig das Erdulden der Zwangsmaßregeln dem Verluste ihrer Stellung vorziehen. Ich wüßte nur ein Mittel, um den Unfug der Anonymität wirksam zu treffen: man mache den Eigentümer oder Verleger der Zeitung dafür verantwortwortlich. Die meisten Zeitungen sind auf Gewinn berechnete Unternehmungen; den Gewinn macht aber nicht der Redakteur, sondern der Verleger, und wenn dieser sich zur Erlangung des Gewinns unsauberer Mittel bedient, wenn er zuläßt oder vielleicht gar verlangt, daß der Redakteur, um den Absatz der Zeitung zu fördern, den Mitarbeitern das Versprechen der Verschwiegenheit gebe, so ist es nur in der Ordnung, daß ihn für die mittelbar von ihm veranlaßte Gesetzesverletzung Strafe treffe. Er wird ja vielfach die Geldstrafe, zu der der verantwortliche Redakteur verurteilt wird, aus seiner Tasche bezahlen, diesen auch für eine erstandene Gefängnisstrafe entschädigen; aber wenn er daneben selbst noch eine empfindliche Strafe bezahlen oder gar selbst ins Gefängnis wandern muß, wird sich seine Begeisterung für das Redaktionsgeheimnis bald abkühlen, und er wird im Anstellungsvertrag dem Redakteur verbieten, das Versprechen der Verschwiegenheit zu geben.

Um das empfohlene Mittel anzuwenden, müßte das geltende Recht geändert werden. Wird sich eine solche Änderung erzielen lassen? Die Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit eines Erfolges in dieser Richtung ist hier nicht zu erörtern, nur das Eine sei bemerkt: Voraussetzung eines Erfolges ist unter allen Umständen, daß die deutsche Strafrechtspflege wieder ein festeres Rückgrat gewinnt, als sie seit einer Reihe von Jahren gezeigt hat. Daß hier nicht alles ist, wie es sein soll, darüber klagen nicht etwa bloß sozialdemokratische

Zeitungen, sondern das ist neuerdings sogar von einer so konservativen Zeitschrift wie den Preußischen Jahrbüchern (leider auch in einem anonymen Artikel des 1. Heftes des 83. Jahrgangs) anerkannt worden. Für „Preßfreiheit und den Galgen daneben“ hat im Jahre 1848 der preußische Abgeordnete v. Thadden-Triglaff gestimmt zum Entsetzen aller Liberalen. Das Wort hat seinen guten Sinn: man treffe mit der vollen Schärfe des Gesetzes jedes *wirkliche* Vergehen, das durch die Presse verübt wird, ein Privilegium für straflose Beschimpfungen, Verleumdungen u. dergl. soll die Preßfreiheit nicht bedeuten; aber man *verfolge* auch nur wirkliche Vergehen und versuche nicht jede scharfe Kritik bestehender Verhältnisse oder getroffener Regierungsmaßregeln zu einer Majestäts-, Behörden- oder Beamtenbeleidigung zu stempeln. Bei den in den letzten Jahren gepflogenen Erörterungen über die Bekämpfung der Sozialdemokratie konnte man selbst in angesehenen Zeitungen Sätze lesen, wie den: Ausnahmegesetze empfehlen sich nicht, aber man möge gegen die „Umsturzparteien“ in der *strengen Auslegung* des Gesetzes bis an die äußerste Grenze des Erlaubten gehen. Derartige Äußerungen, die bei Strafrichtern und Staatsanwälten nur zu leicht Gehör finden, erschienen mir im höchsten Grad bedauerlich; unter der euphemistischen Bezeichnung „Opportunismus“ wird hier einer Rechtssprechung das Wort geredet, die im einzelnen Fall einer Verdrehung des Rechts wie ein Ei dem andern gleicht. Und was gemäßigte liberale Blätter so gegen die sozialdemokratische Presse vorschlagen, das wird eine reaktionäre Verwaltung auch gegen die liberale, und eine freisinnige Verwaltung gegebenen Falls gegen die konservative Presse in Anwendung zu bringen sehr geneigt sein. Sich aber wegen eines jeden die Ohren der jeweiligen Machthaber unangenehm berührenden Wortes einer strafrechtlichen Verfolgung auszusetzen, das kann auch einem Politiker kaum zugemutet werden, der an sich bereit ist, für das, was er sagt, mit seiner Person einzustehen; und wenn er, vor die Wahl gestellt, sich dem zu unterwerfen, oder ganz zu schweigen, zu dem Ausweg greift, seine Meinung unter dem Schutz des Redaktionsgeheimnisses kundzugeben, so werden wir das zwar nicht löblich aber begreiflich finden; es zeigt sich da die Wechselwirkung der auf die Pole des politischen Lebens einwirkenden verderblichen Kräfte. G. *Pfizer.*

„Über unsere Kraft“.

(Schluß.)

3.

Kaum hat das Läuten begonnen, so schläft die kranke Frau ein, schläft so tief, daß ein gewaltiger Bergsturz, den die Frühjahrsregen losgelöst haben, sie nicht aufweckt. Noch zu Beginn des zweiten Aktes schläft sie, am Abend des nächsten Tages, im Schlafe lächelnd wie ein Kind.

Sang ist in gehobenster Stimmung, unaufhörlich betend und singend. Auch Elias fühlt einen Drang, als müßte er fliegen. Rahel ist weniger sanguinisch. Sie fühlt, daß es sich um das Leben der Mutter handelt. Ists ein Wunder, ist es keins? Das ist nicht die Frage, die sie beunruhigt. „Mir scheint es gleich, was es auch sein mag: es vernichtet uns. Es bringt uns schließlich um.“

Inzwischen ist das Wunder weithin kund geworden. Große Mengen Volkes haben sich um die Kirche versammelt. Auch eine Gesellschaft von Geistlichen wird mitgezogen, die eigentlich auf ein Missionsfest gehen wollte. Nun tritt sie in das Pfarrhaus selbst ein, um zu überlegen, wie sie sich zu dem, was hier vorgeht, verhalten solle.

Der eine will die Entscheidung, ob ein Wunder da sei, Gott überlassen: glaubt die Gemeinde ein Wunder zu sehen, so preisen wir Gott mit ihr. Der andere erklärt es, um damit schnell fertig zu werden, für „etwas ganz Gewöhnliches“; ein dritter will ein ärztliches medizinisches Gutachten und möglicherweise auch ein Zeugenprotokoll, von einem kompetenten Juristen aufgenommen. Dieses Wunder macht ihm zu viel Spektakel; „das wahre Wunder kommt echt, einfach, still, trocken zu den Echten, Einfachen, Stillen, Trockenen.“ [Bist du vielleicht der Echte?] Der vierte endlich, Falk, wittert das Schwarmgeistige darin. „Sollen wir alles, was wir von Klarheit und Ordnung in der Kirche gewonnen haben, aufgeben, und wieder zu schwärmen anfangen, wie ordinierte Nachteulen? Das Verlangen nach Wundern ist ein ebensolcher Auswuchs am Glauben, wie das Laienpredigertum an der Verkündigung — eine Unordnung, eine Krankheit, ja ein Atheimus, ein Auswurf“. — Die Anwesenden lachen. — „Das Wunder, das von den Geistlichen nicht anerkannt, sozusagen von der obersten Kirchenbehörde unter dem Präsidium Seiner Majestät nicht angestellt, nicht eingesetzt ist, das ist in meinen Augen ein Taugenichts, ein Landstreicher, ein Einbruchsdieb“ .... Lachen ....

„Es mag sein Gutes haben, naiv zu sein; auch ich bin einmal naiv gewesen. Wenn man aber als Geistlicher in einer größeren Stadt soll traurig sein mit den Traurigen bei einem Begräbnis um ein Uhr — dann froh mit der frohen Hochzeitsgesellschaft, drei Uhr, darauf vielleicht am Sterbebett eines Armen, vier Uhr, und zuletzt zum Diner auf dem Schlosse, fünf Uhr; – ja, da lernt man die menschliche Gebrechlichkeit kennen. Da lernt man: verlaß dich nicht auf Personen, aber um so mehr auf Institutionen."

Allein der Sinn für das Maß und das Gefühl, für das Recht, das auch dieser Sorte von Menschen zur Seite steht, verhindert den Dichter, die „vom Handwerk, vom Predigerhandwerk, meine ich," alle so zu zeichnen. Ernstere Töne werden angeschlagen, Töne kindlichen Glaubens, ferner Ehrfurcht, sehnsüchtigen Verlangens nach Wahrheit und Gewißheit. „Niemand, sagt Pfarrer Kröjer, hat es schmerzlicher empfunden als ich, zu welchem Verzicht die Kirche sich hat verstehen müssen, welche dürftigen Doktrinen und Auslegungen uns geblieben sind. Wir sind arm ohne das Wunder, ohne den Mut, um das Wunder zu bitten, und müssen uns den Anschein geben, als könnten wir es entbehren, oder als hätten wir es und wären reich ... Ein Christentum, das auf Wundern beruht und im Lauf der Zeit die Kraft zum Wunder verloren hat, was ist das? Und wenn ihm geantwortet wird, daß das dem Christentum Eigentümliche nicht das Wunder sei, sondern eine moralische Vorschrift und Gesinnung, so zeigt Kröjer, daß alles das lang vor dem Christentum dagewesen sei. „Entweder ist das Christentum ein Leben in Gott, weit über die Welt und alle ihre Vorschriften hinaus, oder es ist nicht. Entweder ist es mehr als Hingebung an eine Idee, nämlich eine neue Welt, ein Wunder, oder es ist nicht." Noch stärker schlägt diese Saite der Pfarrer Bratt an, der einen weiten Weg über das Gebirge her gemacht hat, um das Wunder zu sehen. „Mit natürlicher Gewalt hat das hier Geschehene mich ergriffen. Aber sofort wieder der Zweifel! Seht, das ist mein Fluch! Ich habe ihn mir aufgeladen, indem ich als Geistlicher, durch sieben Jahre, den Gläubigen das Wunder versprochen habe. Ich habe es ihnen verheißen, weil es so geschrieben stand, obwohl ich selbst zweifelte. Sieben Jahre habe ich etwas verkündigt, woran ich selber nicht glaubte ..." Aber das Wunder ist dem Gläubigen verheißen! „In bindenden Worten, eins immer stärker als das andere, hat er uns versprochen, der Gläubige besitze diese Macht, ja die Macht, Größeres zu vollbringen als des Menschen Sohn ..." Und zuletzt faßt er, wie Kröjer, den Grund,

warum ihm das Christentum mit dem Wunder steht und fällt, zusammen in den Sätzen:

„Die Religion ist nicht länger das einzige Ideal der Menschheit. Soll sie ihr höchstes sein, so zeigt es! Man kann Leben und Sterben für alles, was man liebt — für sein Vaterland, seine Familie, seine Überzeugung. Und da dieses das Höchste ist, was innerhalb der natürlichen Grenzen des Menschendaseins existiert, du aber den Blick noch auf etwas Höheres richten sollst, — wohlan denn, hinaus über diese Grenzen, zum Wunder!“ Und er schließt mit den Worten: „Herr, mein Gott, ich stehe hier vor meiner letzten Probe! Denn der Kampf übersteigt meine Kraft. Ich nehme als Geistlicher meinen Abschied — Abschied von der Kirche, Abschied vom Glauben, wenn, wenn, wenn —!“ (Er bricht in Thränen aus.)

Eine tiefe Erschütterung bemächtigt sich der versammelten Geistlichen. „O, wenn es käme und ich alter Mann es schauen dürfte,“ sagt der Bischof. Ein anderer: „Ja, wenn wir des großen Glaubens ganz teilhaftig würden! Nicht, weil wir es verdienen, sondern weil wir seiner bedürfen!“ Und alle stimmen in der Überzeugung zusammen, daß, wenn ein Glaube das Wunder vermag, der Sangs es vermögen muß. „Vermöchte er es nicht, — dann wäre das Ganze unmöglich. Da wäre das andere auch nicht mehr. Da wäre in allem diesem etwas Unerreichbares —? Etwas über die Kraft?“

In diesem Augenblick ist das letzte, größte Wunder geschehen. Die Mutter ist aufgestanden und geht; Rahel sieht eine Gestalt neben ihr gehen — man hört von der Kirche her das Halleluja des Pfarrers. Alle Geistlichen antworten im leisen Chor: Halleluja; das Singen des Pfarrers nähert sich, die Kirchenglocke, das Volk fällt ein „mit einer solchen Kraft, daß man tausende zu hören meint; eine Weile ist es, als müßte das Halleluja das Haus in die Luft heben.“ So tritt er im Scheine der Abendsonne in die Thüre. Er streckt seine beiden Arme nach Klara aus, die mitten in der Stube steht. Er geht ihr entgegen und umarmt sie. Da gleitet sie langsam an ihm herab. „Du Herrlicher“, sagt sie, das Gesicht zu ihm erhebend, „du Herrlicher — der du kamst — mein Geliebter!“ — und sinkt tot zu Boden.

Sang steht und hält sie; er legt die Hand auf ihr Herz; neigt sich über sie verwundert. Dann blickt er nach oben und spricht in kindlichem Tone:

„Aber so war es ja nicht gemeint —?“

Er beugt das eine Knie und legt ihr Haupt darauf; untersucht; legt sie vorsichtig hin und steht auf, indem er wieder aufblickt.

„Aber so war es ja nicht gemeint —?“

„Oder —? — — Oder —?“

Er greift an sein Herz und fällt nieder.

Kröjer: Was meinte er — mit diesem „oder“?

Bratt: Ich versteh es nicht ganz. — Aber er starb daran.

4.

Die Fabel des zweiten Teils ist bald erzählt. Der Dichter überspringt eine Reihe von Jahren und versetzt uns von dem religiösen Gebiete auf das Soziale. Die Situation: ein großartiger Streik; rücksichtslose Selbstsucht und Härte der Fabrikanten; bis zu Mord und Selbstmord erhitzte Leidenschaft der Arbeiter. Führer der Arbeiter ist Bratt. Er hat nach jener letzten Probe mit dem Wunder das Pfarramt aufgegeben, das sein institutionsgläubiger Amtsbruder Falk noch behaglich weiterführt. Von Bratt ist auch Elias, der Sohn Sangs, für die Sache der Arbeiter gewonnen worden. Er vertritt sie nicht nur durch Herausgabe einer Arbeiterzeitung, sondern opfert dem Streik sein ganzes, von einer Tante ererbtes Vermögen. Aber er sieht zugleich, was Bratt nicht erkennt, daß das alles noch nicht hilft. Es muß mehr geschehen; es muß das Beispiel völliger Selbstaufopferung gegeben werden. Das giebt er, indem er sich mit den zur Beratung gemeinsamer Maßregeln versammelten Fabrikanten in die Luft sprengt. Seine Schwester Rahel versucht, die Versöhnung der Arbeiter mit dem geretteten, aber verkrüppelten Führer der Fabrikanten, Holger, einzuleiten.

Die Deutung dieser Fortsetzung erwarten wir billig von den Figuren, die aus dem ersten Teil übernommen sind, von Elias und Bratt. Sie reden auch so deutlich, daß wir über die Meinung des Dichters nicht im Zweifel sein können.

Beim letzten Abschied von der nichts Bestimmtes ahnenden Schwester, in der Erinnerung an seine Kindheit, an den Zauber, welchen die wunderbare Persönlichkeit des Vaters auf ihn und sie ausgeübt hat, an den offenen Himmel, unter dem sie gewandelt sind, sagt Elias zu seiner Schwester:

„Ach Rahel, wer so etwas erlebt hat, der muß dann später landflüchtig werden ... nichts kann ihm mehr genügen. Kaum waren wir in die Welt hinausgekommen, als es auch schon vorbei war, kalt und leer. Und dann der Zweifel. Aber nun will ich dir

auch genau sagen, was dies alles überlebt: das Verlangen nach dem Grenzenlosen.“

Dieses Verlangen treibt ihn auf die Bahn des Verbrechens. Er ist in eine Situation hineingestellt, die auf natürliche Weise keine Lösung finden kann. Hier kann nichts helfen, als das Ungeheure, der Mord — die Selbstaufopferung. Man muß von jenseits des Grabes sprechen, da die irdischen Stimmen verhallen. Wir haben hier den idealen Typus des Anarchisten. Elias fühlt diese seine Theorie selbst als ein Unglück für sich, er fühlt noch das Unmenschliche in ihr, namentlich angesichts der milden Menschlichkeit Rahels. Aber der Zug zum Grenzenlosen ist übermächtig.

Auch Bratt offenbart sich uns in einem Gespräch mit Rahel. Vor der verhängnisvollen That, die er aus halben Geständnissen des Elias ahnt, schüttet er in ihr edles Herz seine innere Qual aus. Sie kann nicht verbergen, daß sie vor ihm zurückscheut:

„Sie sind ein großer, ehrlicher Charakter. Aber Sie nehmen mir die eigene Kraft .... Ja Sie reißen mich mit sich fort, weiter als ich selbst zu sehen vermag .... Es liegt in Ihrer Natur, Sie können nichts dafür.“

Und darauf antwortet Bratt: „Selbst die allerstärkste Natur, wenn sie von Kindheit an mit gesunden Gedanken großgezogen wäre, wenn man sie nicht da draußen in einer andern Welt mit Phantasien großgezogen, sondern gelehrt hätte, das wirkliche Leben zu sehen und sich klar darüber zu werden, glauben Sie, daß Sie die richtig geführt hätten? ... Aus einem tausendjährigen Nebel taumeln wir heraus — und wollen die Welt erlösen! Die ist zu bunt geworden, während wir uns außer Lands befanden. Aber darnach ist unser Gehirn nicht angethan .... Eine überspannte Phantasie oder ein überspannter Wille, deswegen ist in uns stets etwas über die Kraft. Wir haben Menschen in goldenen Wagen gen Himmel fahren sehen, haben Engel in den Wolken und Teufel im ewigen Feuer erblickt und haben einen wahren Heißhunger nach Wundern — unser Gehirn reicht nicht aus, wir können uns im wirklichen Leben nicht zurechtfinden. Nein, nein! Es ist ein Jammer um uns, Rahel! Wir nehmen falsches Augenmaß, wir stürzen uns aufs Geratewohl hinaus. Das Gewissen ist kein zuverlässiges Steuer für uns; es hat seine Heimat nicht auf Erden, nicht in der Gegenwart. Wir geraten in Utopien hinein, — ins Grenzenlose — — —“

Björnson erblickt also in der Neigung zu politischen und sozialen

Utopien die Nachwirkung der verkehrten Erziehung, die uns in dem Himmel statt auf der Erde, in Phantasiewelten statt in der Wirklichkeit heimisch zu machen gesucht hat.

Aber auch die Gegner überspringen die dem Menschen gesetzten Grenzen. Hier heißt dieser Sprung Herrenmoral. Der großartig konzipierte Vertreter derselben ist der Fabrikant Holger.

„Was wäret ihr, wenn ich nicht wäre?“ antwortet er zornig auf den Vorwurf, daß die Fabrikanten anderer Leute Hab und Gut einstecken. „Wie? Wer hat dies alles hier geschaffen, Ihr oder ich?“ Ein Arbeiter erwidert: „Hier half jemand mitschaffen und zwar vom ersten Tage an. Jetzt helfen Tausende!“

Holger: Helfen? Ja, mein Tintenfaß hilft auch . . .

Der Arbeiter: Sie spielen ein hohes Spiel! — Erlauben Sie, daß ich Ihnen das sage.

Holger: Hier hätte nur viel höher gespielt werden sollen. Dann wäre es dem Genie und dem Kapital vielleicht noch eine Weile vergönnt gewesen, die Lebensbedingungen für die Arbeiter zu stellen.“

Wie er sich das denkt, zeigt der Schluß seiner Rede an die versammelten Fabrikanten mit wünschenswertester Deutlichkeit: „Wenn die andern uns zurufen, daß es so werden muß, wie die Mehrzahl es bestimmt, und sie in der Mehrzahl sind — so antworten wir ihnen: Auch die Insekten sind in der Mehrzahl! — Falls eine solche Mehrzahl hier ans Ruder kommt — durch Wahl oder auf andere Weise — eine Mehrzahl also ohne Traditionen der Herrenmacht, ohne ihren Hochsinn und Schönheitsdrang, ohne ihr jahrhundertealtes, erprobtes Ordnungsgesetz im Großen wie im Kleinen, so sagen wir ruhig, aber bestimmt: die Kanonen aufgefahren!“

Derselbe Mann aber achtet Rahel hoch, die schon ihr Entsetzen vor seinen Anschauungen nicht verbirgt, und schenkt ihr zu dem Spital, das sie aus eigenen Mitteln erbaut hat, eine Villa als Rekonvalescentenhaus. Er hat vor allem Achtung, für alles Sympathie, was Rasse hat; und er selbst hat, das läßt sich nicht leugnen, Rasse. An ihm ist alles groß, nichts gemein! Trotzdem läßt der Dichter in derselben hohen Objektivität, mit der er die sozialistischen Bestrebungen zeichnet, deutlich die Unmenschlichkeit auch dieses Standpunktes fühlen. Nicht sein stolzes Bewußtsein, der geborene Herrscher zu sein, sondern die milde Menschlichkeit und Weiblichkeit Rahels steht am Ende einem Engel gleich an der Pforte der besseren Zukunft. Weder die Gewaltthat aus Herrschsucht, noch die Gewaltthat aus Notwehr wird diese bringen; sie wird vielmehr eintreten, „wenn die Menschen alle

zusammen wieder einmal auf die Erde zurückkehren“ und Verstand und Kraft benützen, das Leben aller hier leicht und schön zu machen.

5.

Das Drama hat einen matten und ästhetisch ungenügenden Schluß. Es wird zuerst lange geklagt, dann die Zukunftshoffnung vorgetragen, während die letzte Szene von Handlung nur noch den Entschluß Rahels enthält, Holger zu bitten, daß er die Arbeiter empfange: „denn einer muß den Anfang machen mit dem Vergeben.“ Das ist ja auch sonst hie und da bei Björnson der Fall und hat seinen Grund in seiner mehr epischen Anlage. Das Fallissement z. B. endet ohne alles dramatische Interesse im reinen Novellenstil. Doch liegt diesmal die Schwierigkeit auch im Stoff. Das Problem kann nur eine tragische Lösung haben. Das Übermaß, welches der Dichter darstellte, ist an sich tragisch und ist es auch nach der Ansicht des Dichters. Also hatte das Drama mit dem Tode des Elias und der Fabrikanten ein Ende. Allein der Dichter hatte das Bedürfnis, neben dem Negativen auch noch sein Programm für die Zukunft zu entwickeln, und diesem philosophischen und politischen Interesse hat er den ästhetisch wirksameren Schluß seines Dramas geopfert.

Von diesem Mangel abgesehen, der wohl der dramatischen Darstellung jedes positiven Ideals anhaftet, zeigt Björnson seine Vorzüge auch in diesem Werk. Die Szene auf dem Schlosse Holgers, wo der Dichter den Protzenübermut des Fabrikanten sich bis zur lauten Frivolität steigern und als letzten Redner den als Diener verkleideten Elias auftreten läßt, der den Fabrikanten verkündigt, daß das abgesperrte Schloß in den nächsten Augenblicken in die Luft fliegen werde, ist gewiß eine der großartigsten im ganzen Gebiete des Dramas. Ebenso die wunderbare Steigerung der Stimmung am Schluß des ersten Teils, wo man sich wirklich in eine höhere Welt hinaufgehoben fühlt. Auch die Expositionen des ersten Teils, die Streikscenen mit der trefflichen Agitationsrede des Pfarrers Bratt im zweiten Teil sind mit großer dichterischer Kraft angelegt. Mit wenigen Strichen zeichnet hier der Dichter seine Figuren, realistisch und doch mit typischer Bedeutung. Vor allem ist das schöne Maß erquicklich, mit dem der Dichter — ungleich der großen Mehrzahl seiner Zeitgenossen — jedem Charakter, jeder Richtung ihr Recht zukommen läßt, die hohe Objektivität, mit der er alles auffaßt und sich über die Parteien stellt. Von so hoher Warte sind die Bewegungen der Zeit noch niemals dargestellt worden. Es ist, möchte man sagen, eine Schande, daß

dies Buch kein Deutscher geschrieben hat! Freilich ist es ja bald Anmaßung, wenn wir uns in der poetischen Litteratur irgend ein Ansehen geben wollen: wie lange zehren wir schon von Ibsen und anderen Nordländern, zu denen sich die Poesie aus dem Rauch der Kamine und dem Hader veralteter Parteien geflüchtet zu haben scheint!

Insbesondere ist es die Gestalt des Pfarrers Sang, welche das hohe Lob rechtfertigt, das wir der Charakterzeichnung spenden. Es ist sehr selten gelungen, eine so ganz dem Idealen zugewandte, in der Welt kaum heimische Natur, poetisch erträglich zu machen. Björnson hat es auf die einfachste Weise erreicht. Er umgiebt uns schon vor seinem Auftreten dicht und dichter mit den Schatten, die dieses Wesen wirft: die schwer leidende Frau, die lange vernachlässigten Kinder, das sind so beredte Zeugen seiner Schuld, daß uns dann die wunderbare Kindlichkeit des Mannes ganz überwältigt. Ja die Kindlichkeit, sie sühnt dann in einem Augenblick alles. Der Dichter hat mit dem feinsten Takt empfunden, daß nur in einem solchen Wesen ein solcher Glaube ohne abstoßende Wirkungen oder überhaupt überzeugend sein kann. Und da kommt er nun herein und bringt einen ganzen Frühling mit, einen Frühling voll Duft und Gesang, daß wir denken müssen, es sei schön, für ihn an seiner Seite zu sterben und ganz in der Seele seines Weibes fühlen, wenn sie von ihm getötet, an ihm niedersinkt und ihn noch sterbend mit den Worten grüßt:

„Du Herrlicher, der du kamst, mein Geliebter!“ Hier wird auch diesem, nach der Ansicht des Dichters, verkehrten Ideal nicht zu nahe getreten. Es ist ein mörderisches Ideal — welches Ideal ist es nicht, in seiner Reinheit genommen? — aber wir fühlen auch, daß es eines Opfers wert ist.

Im zweiten Teil ist diesem Charakter, was die Energie und die liebevolle Art der Zeichnung betrifft, nur Holger an die Seite zu stellen. Man fühlt genau, wie lebhaft die Sympathie ist, die der Dichter auch ihm entgegenbringt; vielleicht ist der Mann von diesem Schrot und Korn das Ideal der reiferen Jahre des Dichters gewesen, wie Sang der seiner Kindheit war. Und so bewahrt er auch jetzt, da er diese Art zu denken verwirft, dem Charakter seine Achtung. All das Häßliche, Abstoßende, was die Herrenmoral an sich hat, auch dann wenn sie nicht nur, wie gewöhnlich, als Rechtfertigung für bübische Gelüste auftritt, kommt deutlich zu Tag. An Rahels reinem, mildem Wesen bricht sich das Recht dieses Charakters und es wird ja auch durch den Ausgang gerichtet. Aber auch das Großartige, das

ewig Berechtigte an diesem Standpunkt, die Wahrheit des Satzes, daß alles Bedeutende in der Welt nur der starken und rücksichtslosen Natur zu danken ist, kommt zu voller Geltung, so daß wirklich am Ende der Gedanke überwältigend hervorspringt; nur das Übermaß, das „Über die Kraft" ist verwerflich, schädlich und zerstörend.

Es konnte nicht fehlen, daß der Dichter das Bedürfnis fühlte, diesen über die Kraft hinausgehenden Charakteren, die ja dann eben dadurch ganz unkräftig, ja zu nichte werden, die sichere, beruhigte, wahre Kraft einer unverfälschten Natur entgegenzustellen, und ebenso, daß er es nur der weiblichen Natur zutraut, durch die Gefahren der uns umgebenden Widernatürlichkeit sich ungeschädigt hindurchzuretten. Rahel fühlt mit dem Instinkt der Liebe das Gefahrvolle in dem Gebet des Vaters; sie hat mit dem natürlichen Wirklichkeitsbedürfnis des gesunden Menschen ein Grauen vor dem Heraufbeschwören geheimnisvoller Mächte; sie scheut die leidenschaftliche Persönlichkeit, die den Geist aus seiner Ruhe reißt, diese geistige Vergewaltigung; sie entsetzt sich vor dem Ungeheuerlichen der Opfertheorie, wie vor der menschenverachtenden Moral des Herrn der Schöpfung; sie fühlt an dem Unmenschlichen, zu dem die abstrakte Idee, die Übermenschlichkeit führt, deutlich ihre sittliche Verwerflichkeit. Für sich selbst wählt sie das konkrete Ideal helfender Menschenliebe, und diese Liebe lehnt sich an die Hoffnung, obwohl sie die aus abstrakten Gedanken geborene Weltverbesserungstheorie verschmäht. Wie sie sich selbst aus dem Grauen des Wunders in die Nähe der Mutter flüchtet, bei der Friede ist, deren Ehrlichkeit das ganze Zimmer erfüllt, so ist ihre eigene stille, reine Ruhe dem von dem Wahnsinn der Idee gehetzten Bruder wie eine Erinnerung an alles Schöne und Glückliche, das ihm versagt war:

„An dir ist etwas, das an Eiderdaunen erinnert!" — —

Und doch ist der Charakter Rahels derjenige, der dem Dichter nicht ganz zum Leben gekommen ist. Er tritt, sozusagen zu sehr in Stücken, nicht als ein anschauliches Ganzes vor uns; wir erfahren mehr, wie er auch die Außenwelt regiert, als wie er sich in sich gestaltet. Man sieht nicht recht in ihn hinein. In eigentümlicher Weise zeigt sich also auch hier, daß dem Dichter das Positive weniger gelungen ist, als das Negative. Es ist gerade, als ob an der ungeheuren Kraft, die er brauchte, um das Positive in den bekämpften Charakteren zu schildern, seine Fähigkeit sich erschöpft hätte. Doch rührt gewiß der mangelhafte Eindruck der Zeichnung auch teilweise daher, daß dem Bilde Rahels die Schatten fehlen, die an dem Sangs die Lichtseiten so wirkungsvoll hervorheben.

Überhaupt kehrt der Blick immer wieder zu diesem Bilde zurück, dessen tiefe Lieblichkeit das Herz in ein eigentümliches Weh versetzt, ein Weh, wie man es empfindet, wenn man die alten innigen Kirchenlieder über den Ruheplatz der Toten hinklingen hört. Seit Faust, seit jenem:

Sonst stürzte sich der Himmelsliebe Kuß
Auf mich herab in ernster Sabbathstille —

hat es niemals ein Dichter so ergreifend deutlich gemacht, wie viel die Menschheit an dem Traum ihrer Kindheit verliert. Man möchte sagen: „ach laßt es uns noch einmal versuchen; wir verlieren zu viel, wenn wir den Traum verlieren!“ — wenn nicht der Schluß uns mit so schmerzlicher Klarheit davon überzeugen würde, daß es unmöglich ist, in die Kindheit zurückzukehren!

Dies führt uns auf die Idee des Stücks. Das Stück ist mit Bewußtsein antichristlich. Das Christentum wird mit dem Leben über die Natur hinaus, mit dem Wunder, identifiziert und dann dadurch poetisch gerichtet, daß gezeigt wird, wie das Übermenschliche zum Untermenschlichen, zur Selbstvernichtung und zur Vernichtung anderer führt. Das „Oder“, an welchem dem Pfarrer Sang das Herz bricht, ist so zu ergänzen: Oder war denn das alles nur ein Wahn? handelte es sich nicht um mich und Gott? handelte es sich nur um das schnöde Spiel geheimnisvoller und gefährlicher Naturkräfte? Die Eiszeit fällt mit einem Schlag über diesen Maimenschen herein, das ist sein Tod. Der Dichter will sagen, daß man so wie Pfarrer Sang nur leben kann, wenn man keine Augen für das Wirkliche hat — werden diese aufgethan, so ist es der Tod.

Das Stück ist bewußt widerchristlich; ob es auch thatsächlich gegen das Christentum ist, hängt davon ab, ob man die obige Gleichung zugiebt; ob das Christentum notwendig ein Leben über die Natur hinaus ist. Wir werden nun dem Christentum nicht die Schmach anthun, um es vor dem Gericht des tragischen Dichters zu retten, es wieder auf dem Bauche kriechen zu lassen und zu einem System von Kompromissen zu erniedrigen. Aber nehmen wir die Gestalt Jesu selbst, so fragt sich doch, ob sie nicht über dem Angriff des Dichters steht. Es ist ja wahr, daß viele seiner Worte uns zweifeln lassen, ob er die Wirklichkeit gesehen hat, wie sie ist. Er sah die Lilien, die gekleidet, und die Vögel, die genährt werden: sah er auch die Tausende, die elend zertreten werden und zu grunde gehen? sah er überhaupt den bitteren und erbarmungslosen Kampf um die

Existenz, der durch die ganze Natur herrscht? Wenn er uns verbietet, Schlag mit Schlag zu vergelten, ja auch nur unser Recht zu suchen, verkannte er nicht die Bedingungen, unter denen Menschen mit einander leben können? Wenn er von uns fordert, Vater und Mutter zu hassen um seines Namens willen, überschritt er nicht die Grenzen, welche die unverfälschte sittliche Natur den Empfindungen des Menschen zieht? Fordert nicht das Seligpreisen derjenigen, die verfolgt werden, uns auf, die Verfolgung zu suchen und nur da gesundes religiöses Leben anzuerkennen, wo Verfolgung eintritt?

Trotz alledem kann man wohl noch den Nachweis versuchen, daß das Gesamtbild Jesu diese Übermenschlichkeiten Lügen strafe, daß in ihm trotz alledem etwas Mildes und Gesundes sei, welches jene Forderungen auf das Niveau von bewußten Paradoxien mit pädagogischem Endzweck herabdrücke. Vor dem Wunderthun wenigstens schreckte er selber zurück und entzog sich ihm, wo er konnte; dem, der ihn geschlagen hatte, bot er selber nicht den andern Backen auch dar. Für die Rechtsordnung hatte er wohl kein positives Interesse, aber er erkannte sie wenigstens an. Das allerdings können wir nicht zu leugnen versuchen, daß ihm die Erde Gottes voll war, daß er die Natur nicht als Natur fühlte, daß er ihrer strengen Gesetzmäßigkeit das freie Handeln des liebenden Vaters substituierte. Dennoch darf auch nicht verkannt werden, daß eine Liebe, die so streng ist, wie die von Jesus gedachte und empfundene, Gott sozusagen zu keiner Leistung verpflichtete, die über die Kraft der Natur hinausginge; daß das Gebot, welches Jesus empfohlen hat, so sehr in höheren Gütern seinen Zweck hat, bei irdischen Fragen so sehr in der demütigen Ergebung — „nicht wie ich will“ — kulminiert, daß man sagen muß: hier ist eine Pforte geöffnet für einen mächtigen Strom von Wirklichkeit, von Natur, von Gesetzmäßigkeit, der in das Christentum eindringen kann und auch nicht allzu lange gesäumt hat, einzudringen. Ja es läßt sich wohl mit Grund behaupten, wie es schon oft behauptet worden ist, daß das Eigentümliche des Christentums eben darin besteht, daß es die Transcendenz der religiösen und sittlichen Ideale durch die Energie und Reinheit seiner sittlichen Ziele zu überwinden im stande war. Jedermann kann sehen, wie z. B. in der Reformation die Welt, die Wirklichkeit, mächtig ihre Rechte gefordert hat und dabei sich der Übereinstimmung mit dem ursprünglichen Geist des Christentums bewußt war. Sie war zweifellos ein Fortschritt von den abstrakten Idealen zu den konkreten (z. B. von dem der Heiligkeit zu dem der Berufstreue).

So trifft also die Kritik Björnsons wohl eine vielfach heute noch herrschende Form des Christentums, diejenige, in der wir fast alle noch erzogen worden sind, aber nicht das Christentum selbst. Sie trifft überhaupt, meine ich, mehr als nur die falsche Form der Religion, sie trifft jedes abstrakte Ideal. Wo dies in die Welt eingetreten ist, war es immer übermenschlich und wurde unmenschlich, ob es nun Freiheit oder Heiligkeit oder allgemeine Menschenliebe, oder wie immer geheißen hat. Björnsons Drama verlangt den Fortschritt vom abstrakten Ideal zum konkreten. Die abstrakte Idee ist immer mörderisch, sie vernichtet tausend Lebenskeime und Lebenskräfte. Das konkrete Ideal schont das Seiende, benützt es, geht von ihm aus, kehrt zu ihm zurück. Es unterscheidet sich von der abstrakten Idee dadurch, daß es mit den Bedingungen der Wirklichkeit rechnet und das Mögliche erstrebt.

Hier habe ich nur noch ein Bedenken. Liegt es nicht in der Natur des Menschen, daß nur abstrakte Ideale, die so leicht faßlich sind, die träge Masse der Menschheit in Bewegung setzen können, daß nur sie das Begeisternde haben, welches die ganze Kraft der Massen nicht nur, sondern auch der großen und starken Naturen herausfordert?

Wenn diese Frage bejaht werden muß, dann ist Björnsons Drama nicht nur die Tragödie des Übergangs von der Kindheit der Menschheit in ihr Mannesalter, nicht nur die Tragödie Einer Zeit, Eines Geschlechtes, sondern die Tragödie der Menschheit selbst.

Max Diez.



Von der „Demut.“*)

1.

Demut (dino-muoti = Knechtessinn) ist die Übersetzung des lateinischen humilitas, des griechischen tapeinotes, tapeinosis, tapeinophrosyne (Niedrigkeit, niedriger Sinn, Sinn für Niedrigkeit); tapeinos aber und humilis (niedrig) sind, in dem Sinne, wonach sie uns hier vorwiegend beschäftigen, die Übersetzung des hebräischen ánav (leidend, demütig, sanftmütig).

Die hebräischen, griechischen und lateinischen Worte bezeichnen

*) Nach einer Rede des Herausgebers.

ursprünglich die Lage eines Menschen, sodann die Gesinnung, die sich darin entwickelt. Darum sind die griechischen und lateinischen Ausdrücke zweideutig: denn die Niedrigkeit kann den Menschen nach verschiedenen Richtungen hin treiben. Dagegen ist das deutsche Wort von Hause aus der eindeutige Name einer für eindeutig gehaltenen Geistesrichtung, einer kirchlichen Tugend. Einen schlimmen Nebensinn bekommt „Demut" nach dem herrschenden Sprachgebrauch bei uns nur in entsprechenden Zusammensetzungen: Hundedemut, Sklavendemut.

Schon hieraus läßt sich erkennen, daß man den Begriff der Demut nicht aus dem deutschen Wort entwickeln kann; denn dies ist nur andeutende Übersetzung der fremden Bezeichnung einer den alten Deutschen fremden Sinnesart. Wir können aber auch nicht den durch „Demut" übersetzten jüdisch-christlichen Begriff unserer Entwicklung zu Grunde legen. Denn dieser ist ja nur die sittlich-religiöse Deutung einer bestimmten Lage des Menschen — und könnte auch eine ungenaue und schiefe Deutung sein. Vielmehr ist es das einzig Richtige, daß wir auf diese Lage selbst zurückgehen, deren Deutung durch das Judentum und Christentum nachprüfen und sie uns zueignen, sie ändern oder einfach ablehnen, wie es eben die Sache erheischt.

2.

Die hebräische Benennung des Leidenden hat in den späteren Schriften des Alten Testaments, z. B. den Sprüchen und Psalmen, den Nebensinn „frommer Dulder" angenommen; ja der „Elende" wurde zum „Frommen" überhaupt. Dem entspricht auf der andern Seite, daß das Wort für „reich" den Nebensinn „Frevler" gewann. Das beruht zum Teil auf der Erfahrung, daß man ohne Rücksichtslosigkeit in dieser Welt nicht leicht zu etwas wird und kommt, zum Teil in der Wahrnehmung, daß Wohlsein gegen Menschen und Gott übermütig macht, während das Elend den Übermut austreibt und den Menschen nötigt, sich in Gottes Rat zu finden, sich an Gott zu halten. Somit ist es für die sittlich-religiöse Entwicklung des Menschen förderlich, daß er unter einem äußeren Druck steht.

Diese Betrachtung wird im Neuen Testament aufgenommen und auf die inneren Bedingungen des geistigen Fortschritts ausgedehnt. Der Unmündige und Sünder steht dem Reich Gottes näher als der Weise und Gerechte. Denn wer sich schon weise weiß, bedarf ja keiner Belehrung und wird die dargebotene mäkelnd ablehnen; wer in den eigenen Augen schon recht ist und besser als andere, ist nicht geneigt, eine höhere Gerechtigkeit anzuerkennen und zu erstreben. Das Gute

ist des Bessern Feind. Dagegen wird der Unmündige, der in innerer Unsicherheit sich keinen Rat weiß, Belehrung dankbar hinnehmen, und der offenkundige Sünder kann sich ja nicht verhehlen, daß er erst gerecht werden muß, und wird darum die höchste Gerechtigkeit des Reiches Gottes leichter anerkennen und suchen. Es ist also für die sittlich-religiöse Entwicklung des Menschen besser, daß er unter einem inneren Druck steht.

Ihren tieferen, religiösen Grund hat diese Auffassung in dem Gedanken, daß es der Würde Gottes nur entspricht, sich mit dem einzulassen, der sich äußerlich und innerlich unbedingt auf ihn angewiesen sieht und dies gut, selig und schön findet.

3.

So richtig die jüdisch-christliche Deutung der gedrückten Lage ist, wahr wird sie doch erst, wenn wir sie durch die der Griechen und Römer ergänzen. Ihnen fällt vorwiegend in die Augen, daß die Niedrigkeit den Menschen erniedrigt. Der äußere Druck, der wirklich zu drücken beginnt, macht gerne niedergeschlagen und kleinmütig; er nimmt nicht bloß den Übermut, sondern auch den Mut, nicht bloß das überströmende, sondern auch das notwendige Selbstgefühl. Dann verliert sich der Mensch an die Außenwelt; er lernt betteln, kriechen, wird gemein. Ähnliches gilt von dem inneren Druck, der unmittelbar aus Störungen der sittlichen Entwicklung folgt: das habituelle böse Gewissen lähmt die Kraft des Willens, gewöhnt an den Gedanken, daß an dem Menschen ja doch nichts Gutes sei, macht ihn gemein.

Der innere und äußere Druck kann den Menschen nicht nur fördern; er gefährdet ihn auch.

Das hat wieder seinen tieferen, religiösen Sinn und Grund. Der Mensch ist, was er ist, immer schon durch Gott, muß also doch wohl etwas sein. Es ist eine Beleidigung Gottes, wenn er von sich immer zum voraus (a priori) gering denkt, wenn er betteln und kriechen lernt. Sind wir „göttlichen Geschlechts“, so erniedrigen wir die Gottheit in uns, wenn wir uns vor der Gottheit, geschweige denn vor Menschen und Dingen, erniedrigen.

4.

Da die gedrückte Lage für den Menschen sittlich zweideutig ist, förderlich und gefährlich, so kann er sie weder direkt wollen, noch darf er sie direkt fliehen. Er muß es vielmehr Gott überlassen, den Druck auf ihn auszuüben und ihm soviel Luft zu geben, daß er sich gedeihlich entwickeln kann. Namentlich aber läßt sich nachweisen, daß die

willkürliche, äußere und innere, Selbst-Demütigung den Menschen unter einen förderlichen Druck nicht bringt.

Der Mensch kann sich sein sinnliches Leben willkürlich erschweren, körperliche Demütigung seiner selbst, Askese. Aber dem Schmerz, den man sich selbst zufügt, fehlt das eigentlich Bildende am ungewollten Leiden: daß man sich in eine höhere Macht finden, ihre Absicht erraten, ihre Güte glauben muß. Dafür tritt vielmehr das Bemühen ein, den eigenen Willen zum Leiden festzuhalten. Das wird aber eher hart und starr, als weich und geschmeidig machen, wird auch eher zur Selbstüberhebung reizen, als von ihr zurückbringen. Und folgt aus der willkürlichen Erschwerung des sinnlichen Lebens eine immer ungewollte wirkliche Not, so ist die Versuchung zur Kleinmütigkeit, zum Kriechen vor Menschen und Gott, zur Selbstverachtung ins Ungemessene gesteigert.

Vorsätzlich einen inneren Druck auf sich auszuüben, ist dem Menschen überhaupt nicht möglich. Ein wirkliches Bewußtsein der Schwäche und Sünde entsteht nur aus der nachträglichen, unwillkürlichen, ja widerwilligen, aber unabweisbaren Wahrnehmung wirklicher Sünde und Schwäche. Und zwar wird der innere Druck um so größer (und heilsamer), je länger man sich dagegen gesträubt hat. Es ist nicht bloß unnatürlich, sondern auch unmöglich, das Bewußtsein der Sündhaftigkeit in sich erwecken oder auch nur steigern zu wollen.

Wenn es aber doch der Normalzustand des Menschen ist, sich als armer Sünder zu fühlen?

Dann muß man eben das Bewußtsein der Sündhaftigkeit affektieren und fingieren, sich anempfinden und nachahmen — wenn man nicht unterscheiden will, was Gott und der Mensch zu der Entwicklung des Menschen beitragen muß, und dieses thun und auf jenes warten lernt. Das ist aber die gewollte und eingeübte Demut immer: ein affektiertes und fingiertes Bewußtsein der Ohnmacht und Sünde. Sie bringt immer Schaden, und wenn dieser nur darin besteht, daß die affektierte Zerknirschung die wirkliche Zerknirschung erschwert. Es ist aber auch die unbewußte Unwahrhaftigkeit, die immer in der willkürlichen Demut steckt, die Vorstufe zur bewußten Heuchelei.

5.

Die wahre Demut ist die herrliche Prägung, die ein wahrhaftiges Gemüt durch äußeren und inneren Druck erhält. Ein selbst bewirkter äußerer Druck besitzt die Kraft nicht, den Menschen aus-

oder umzuprägen. Einen inneren Druck kann der Mensch gar nicht wirklich auf sich ausüben.

Folglich kann die Demut nicht gewollt werden.

Dagegen wird sich der wahrhaftige Mensch, ohne es zu wollen, indirekt von selbst unter inneren und äußeren Druck bringen.

Den heilsamen inneren Druck übt auf den Menschen nicht sowohl seine Sünde aus, sondern sein Ideal, das ihn ja erst zum Sünder macht. Je höher das Ideal eines Menschen steigt, desto schwerer wiegt diesem der Mensch als solcher, und desto geringeres Gewicht legt er seiner Einzelperson bei. Doch kann natürlich nicht das geträumte, nur das gedachte und zur Probe seines Werts in die Wirklichkeit eingeführte Ideal diesen Druck ausüben. Dadurch also, daß der Mensch seine Aufgabe erfaßt und zu lösen sucht und immer weiter und tiefer erfaßt und immer allseitiger löst, kommt er von selbst unter den richtigen inneren Druck. Die einfache sittliche Arbeit ist zugleich der Weg, und zwar der einzige Weg, zur wahren Tugend der Demut.

Sie bringt auch unter den für den Menschen immer notwendigen äußeren Druck. Denn die Einführung des Ideals in die Wirklichkeit stößt nach den Gesetzen der sittlichen Weltordnung stets auf Widerstand. Dieser wächst in geradem Verhältnis zu der Höhe des Ideals und der Energie seines Vertreters. Jeder Idealist kommt darum nicht bloß in dem Wettbewerb um Geld und Gut, Ehre und Macht immer zu kurz — oder zu diesem Wettbewerb zu spät: er zieht sich nach der allgemeinen Erfahrung noch regelmäßig Spott und Haß zu. Das ist ein so strenges Gesetz, daß der Mangel an Feinden einen direkten Schluß auf Mangel an Idealismus gestattet. Sofern also äußerer Druck für den Menschen günstig wäre, wird diesen die einfache sittliche Arbeit darunter bringen. Diese ist auch der wahre Weg zu der Lage der Niedrigkeit.

6.

So richtig also die Beobachtung ist, daß äußerer und innerer Druck nötig ist, um dem Gemüt des Menschen das schöne Gepräge der Demut zu geben: so darf man doch weder die Stimmung, die er bewirken kann, noch den Druck selbst, der sie bewirken soll, direkt herbeiführen wollen. Vielmehr ist die einzige direkte Aufgabe des Menschen, daß er das Gute thut. Es liegt aber in den Gesetzen der sittlichen Weltordnung begründet, daß unter der sittlichen Arbeit sich die äußere und innere Lage des Menschen von selbst günstig reguliert. Denn

auch das ist nicht zu befürchten, daß einer mit seinem Maße sittlicher Energie einen Druck gegen sich auslösen würde, den er noch nicht ertragen kann. Im sittlichen Kampf, wenn er nur (selbstverständlich!) sittlich gehalten wird, schafft sich keiner mehr Feinde, als er bestehen kann — es fehlt ihm dazu einfach an Kraft.

Diese Selbstregulierung der inneren und äußeren Lage des Menschen unter der sittlichen Arbeit bewährt sich namentlich auch insofern, als dem Menschen unter einem wirklichen, durch sittlichen Kampf veranlaßten Druck ganz von selbst die Lust vergeht, eine innerliche Gedrücktheit zu affektieren und zu fingieren. Ja, er wird viel lieber den wirklichen Druck, worunter er steht, verbergen. Denn er würde durch Offenbarung desselben den Schein erregen, als ob er sich lieber nicht darunter begeben hätte. Zudem würde er dadurch Spott und Haß gegen sich nur steigern.

Die schlichte sittliche Arbeit ist nicht nur der einzige Weg zur wahren Demut, sondern auch das sicherste Mittel, sich vor affektierter und fingierter Demut, vor Kopfhängerei u. dgl. zu bewahren.

Chr. Schrempf.



Das Neueste von Sudermann*).

Ich meine nicht „das Glück im Winkel“. Das gehört zu den vielen guten Sachen, die wir von Sudermann haben; denn ich schicke voraus, daß mir seine Dramen und Romane wirklich gut vorkommen und ich zwar nicht zu seinen lautesten, aber sicherlich zu seinen besten Freunden gehöre. So halte ich „Frau Sorge“ für einen sehr tiefen, den „Katzensteg“ für einen ganz gewaltigen und „Es war“ für einen durchaus wahren Roman; in der „Ehre“ interessiert mich das Problem aufs lebhafteste und ich verlasse das Theater in nachdenksamster Stimmung, und in dem „Glück im Winkel“ interessieren mich die Menschen; wie mit neugewonnenen Freunden lebe ich auch nach dem Fallen des Vorhangs mit ihnen fort und gehe eben darum nur halbbefriedigt mit der Frage weg, wie es denn den beiden weiter gehen, ob ihr geflicktes Glück sich nun erst zu wirklichem Glück im Winkel auswachsen werde und könne. Als Freund also spreche ich auch

*) Die indische Lilie. Von Hermann Sudermann. Romanwelt Jahrg. III, Heft 12—16.

über sein Neuestes, über „die indische Lilie", eine in der „Romanwelt" erschienene Novelle, und als Freund sage ich, daß das nichts Gutes, sondern ein recht Schlechtes ist. Nicht schriftstellerisch schlecht — sonst würde ich nicht davon reden; denn daß einem Schriftsteller auch einmal etwas mißlingen kann, das weiß ich aus eigener Erfahrung, und über ein solches Mißlingen, meine ich, sollte man nicht sofort schelten und kreischen, als wäre das nun der Mann, und alles Gute, das er gemacht hat, wäre wie ausgelöscht daneben und nicht in der Welt. Aber mit der „indischen Lilie" ist es etwas Anderes, sie ist nicht bloß schlecht, sondern sie ist, um mich eines Ausdrucks der Ebner-Eschenbach zu bedienen, ein Schädliches.

Der Inhalt der Geschichte ist rasch erzählt und er muß erzählt werden, um das Urteil zu rechtfertigen. Herr v. Niebeldingk hat eine Maitresse, die junge 23jährige Frau eines im Irrenhause der Auflösung entgegendämmernden Mannes. Als einer jener „Kavaliere, denen man seine Ehre immer, sein Weib aber niemals anvertraut", bricht er ihr gelegentlich „die Treue des Leibes" — so gerade auch in der Nacht, mit deren Lendemain die Geschichte anhebt; denn sie ist ihm nachgerade unbequem geworden, vor allem weil sie „scheußlich vernünftig", eine kleine Gelehrte ist, die ihn vor der Schäferstunde mit Schopenhauers Metaphysik der Geschlechtsliebe ennüyiert. Da kommt ein tumper Junge vom Land, „ein strammer Bursch, hochbeinig und breitschultrig, mit braunem, rundem Erzgesicht und heißen, dunkeln Augen, fröhlich-dreist und doch verlegen", dem „Leben" über alle lederne Buchgelehrsamkeit geht; ihn empfiehlt er der Geliebten — als Schüler, als Spielzeug, zum Zeitvertreib. Aber eben nach solcher frischen Unerfahrenheit, nach solchem strammen Willen zum Leben hat sie sich gesehnt, und so kommt, was kommen muß. Sie läßt den alternden Roué fahren, und als dieser um Mitternacht an ihre Thüre kommt, zu der er „den bewußten Schlüssel" hat, da findet er seine Stelle besetzt. Freilich hat er inzwischen, nach jener ersten Nacht seinerseits nochmals „die Treue des Leibes" gebrochen und ist dadurch in eine lächerliche Verwicklung geraten, so daß er des nichtigen Lebens überdrüssig die Geliebte wirklich hatte heiraten wollen — just in dem Augenblick, da es zu spät ist. Und so ist er der Dupierte.

Das ist die Geschichte. Aber vielleicht hat sie einen Sinn; nach einem solchen darf man bei Sudermann immer fragen. Oder soll man sich an den interessanten Menschen genügen lassen? Aber wenn diese Menschen gar nicht interessant sind — weder der 38jährige Lebemann, noch die 23jährige kleine Frau mit dem kalten Herzen, dem in

Zitaten brillierenden bißchen Geist und der großen Sinnlichkeit, noch endlich der 20jährige Gesundheitsprotze, dem Weiber und Kneipen lieber und bekannter sind als Volkswirtschaftslehrer und anorganische Chemie, die er als künftiger Agrarier studieren soll! Oder ist es vielleicht die Art, wie die Sache erzählt wird? Ich denke z. B. an die flotte Humoreske von Jolanthes Hochzeit, wo sich der ostpreußische Sudermann mit dem französischen Guy de Maupassant in der Kunst, auch das gewagteste zu sagen, durchaus messen kann. Aber auch da muß ich widersprechen: die Lustigkeit ist diesesmal nicht lustig; die Luft bleibt schwül und dumpf; zwischen trübselig und armselig hat man meistens, bei den Menschen und bei den Situationen, die Wahl. Also bliebe doch nur der Sinn. Aber ich werde mich nicht lächerlich machen und der Geschichte einen andichten, den sie nicht hat; eben darum bin ich aber auch nicht leichtgläubig genug, um mir einen solchen von anderen, und wäre es der Autor selber, andichten zu lassen. Nein, der Sinn kann kein anderer sein, und der Effekt ist jedenfalls kein anderer als der, gewagte und unzweideutige Situationen vorzubereiten, zu erzählen und in ihren Wirkungen nach verschiedenen Seiten hin zu markieren. Das besagt auch der raffiniert und pointiert gewählte Titel. Herr v. Niebeldingk schickt nämlich jedesmal am Lendemain — ich wähle diese Fremdwörter für dieses Milieu einer modernen Ida Hahn-Hahn-Novelle absichtlich — „den Frauen, die ihm tags oder nachts vorher ihr Höchstes an Liebe geopfert hatten", einen Strauß indischer Lilien; und wenn er dem jungen Lübrian sagt, er schenke sie „nur derjenigen Dame, deren Hoheit und Reinheit ihm über jeden Zweifel erhaben scheine, als Symbol seiner keuschen, wunschlosen Verehrung", so steckt darin angesichts der zwei erzählten Liebesabenteuer die ganze bodenlose Frivolität und Gemeinheit des Mannes, für den wir uns interessieren sollen; und sein gelehriger Schüler versteht ihn auch ganz richtig, wenn nun auch er von dieser „zartsinnigen Erfindung" den Gebrauch an richtiger Stelle macht.

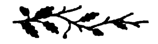
Also eine ganz unmoralische Geschichte! Und dabei lasse ich mich nicht intriguieren durch die Pilatusfrage nach dem wahren Verhältnis von Kunst und Moral; über sie habe zwar auch ich schon des öftern nachgedacht, gesprochen und geschrieben, aber hier liegt der Fall so einfach, daß es keiner gelehrten psychologischen oder metaphysischen Untersuchung, sondern nur des unverdorbenen Gefühls und des gesunden Menschenverstands bedarf. Und diese sagen klipp und klar, daß diese Geschichte zu schlecht ist für die Leser Sudermanns, die an Besseres von ihm gewöhnt sind, und noch viel mehr zu schlecht für ihn selber, der

Besseres zu thun hat, als unter die Pornographen zu gehen. Und zu schlecht auch für die Romanwelt, die mit dem Namen Sudermanns mit Recht Reklame macht: von ihm nimmt eine Zeitschrift natürlich alles unbesehen an; um so größer ist die Verantwortlichkeit für ihn, um so schädlicher, wenn er darauf gewissermaßen hineinsündigt. Wer so vielen etwas sagen darf wie Sudermann und den Menschen schon so vieles gesagt hat, daß eben darum viele vertrauensvoll und gläubig zu ihm emporsehen, der darf ihnen solche sinnlosen Häßlichkeiten nicht mehr bieten, darf nicht plötzlich wieder, wie er es freilich in einzelnen seiner Jugendarbeiten gethan hat, die Sinne kitzeln und der männlichen und weiblichen Demimonde nach dem Geschmack reden. Daß er im stande ist, uns den Sinn des Lebens deuten zu helfen, das haben uns „Frau Sorge", „Heimat" und „Ehre" gezeigt. Daß er aber damit auch Pflichten übernommen hat, das mag ihm ein anderer Größerer, als er und ich sind, sagen, Schiller, der den Künstlern, den Dichtern zuruft:

> Der Menschheit Würde ist in eure Hand gegeben,
> Bewahret sie!
> Sie sinkt mit euch! Mit euch wird sie sich heben!

Mit den indischen Lilien ist sie gesunken!

Straßburg i. E. Theobald Ziegler.



Videant consules!

Am 3. März waren es 25 Jahre, seit das gesamte deutsche Volk zum erstenmal seinen Reichstag nach dem allgemeinen, direkten und geheimen Wahlrecht wählte. Unter dem frischen Eindruck des großen Kriegsjahrs von 1870/71 hatte der erste Reichskanzler dem neuen deutschen Reich dieses Volksrecht in die Wiege gelegt. Sämtliche Kriegsscharen der deutschen Stämme hatten soviel militärische Durchbildung, Reife und Selbständigkeit, soviel Organisationstalent, Disziplin und Opferwilligkeit gezeigt, daß ein Rückschluß auf ebensolche politische Eigenschaften sehr nahe lag. Den Grundsätzen eines konstitutionellen Staatswesens entsprechend sollten die vom Volk erwählten Reichsboten kontrollierend, anregend und entscheidend beim Ausbau des Reiches mitwirken. Daß jedesmal die Blüte der deutschen Männer im Wahlkampf siege und die Tüchtigsten als Volksvertreter vor Kaiser und Reich erscheinen würden, schien allen Vaterlandsfreunden gewiß.

Fürst Bismarck hat sich damals zweifellos getäuscht. Die politischen Leistungen des deutschen Volkes lassen sich mit seinen militärischen des Jahres 1870/71 nicht vergleichen.

Schon seit Jahren, und besonders lebhaft im 25. Jubeljahr des Reichs, regt sich deshalb die Tendenz, das allgemeine, direkte und geheime Wahlrecht durch eine Klassenwahl zu ersetzen, d. h. der „Bildung

und dem Besitz", resp. nur dem Besitz, einen stärkeren Einfluß auf die Leitung der öffentlichen Angelegenheiten zu verschaffen. Dieselben Liberalen, welche der Masse des Volks die Gleichartigkeit der Körner eines Sandhaufens zusprachen, die sich krampfhaft bemühten, alle Schranken niederzureißen und die Pulverisierung aller alten Verbände so gründlich wie nur irgend möglich zu vollziehen, die sich vom „freien Spiel der Kräfte" ein goldenes Zeitalter versprachen — sie hängen heute seufzend ihre Harfen an die Trauerweiden, jammern über „dieses Wahlrecht," „diesen Reichstag," „diese Entwicklung der Dinge" und rufen mit hohler Stimme: Videant consules! Im schönen Sachsen halfen sie getreulich mit, das Vaterland zu retten durch fürsichtige Einteilung der Landtagswähler in drei Klassen — nach dem Steuersatz! die 5% der Wähler, die über 200 Mk. Staatssteuer zahlen, die 15% mit über 38 bis 200 Mk. Steuerleistung, und die 80% der übrigen Wähler bedeuten jetzt in Sachsen politisch gleichviel. Das heißt man „praktische Politik" treiben im Gegensatz zur „idealen" der „Visionäre". Die 45 Sozialdemokraten unter den 397 Reichsboten, die 14 von 82 Landtagsabgeordneten des königlich sächsischen Landtags und das in den übrigen Landtagen des Reichs zerstreute Dutzend „Umstürzler" haben genügt, diejenigen Kreise der deutschen Bürgerschaft, welche sich vor den Sozialdemokraten noch mehr als vor Gott fürchten, ernstlich in patriotische Beklemmungen zu versetzen. Diese sorglichen Bürger setzten — frei nach Adam Smith — Jahrzehnte lang die egoistischen Triebe der Selbsterhaltung, der Besitzanhäufung und der mehr oder minder brutalen Selbstherrschaft über den sympathischen Trieb des Mitgefühls und der Fürsorge für andere. Die Folgen sind nicht ausgeblieben, und das schlechte Gewissen läßt ihnen „die Gefahren des allgemeinen Stimmrechts" riesengroß erscheinen.

In ihrer Sorge und Angst übersehen sie, daß es in Deutschland einen Kaiser und zwanzig Reichsfürsten, einen Bundesrat und zahlreiche erste Kammern als ausschlaggebende Machtfaktoren giebt; daß auch in den gewählten Abgeordnetenkammern der Besitz wahrlich sattsam genug vertreten ist; daß die höhere Beamtenschaft durch Abstammung oder Verschwägerung beinahe durchweg den Kreisen der Besitzenden angehört; daß die Gesetzgebung und die volkswirtschaftliche Entwicklung der letzten 25 Jahre dem Großbesitz riesige Vorteile, dagegen verhältnismäßig sehr geringe Lasten gebracht haben. Mit Recht kann der Mittelstand und der Stand der armen Bürger, können somit 80% der Männer unseres Volks den Besitzenden zurufen: Ihr habt wahrlich genug Einfluß; nur eure Unersättlichkeit und euer schlechtes Gewissen lassen euch noch mehr verlangen!

Wer trägt denn die Schuld daran, daß unsre großen Städte und die Zentren unserer Großindustrie Herde der Sozialdemokratie sind und für den Reichstag eine Vertretung stellen, die allerdings den Kreisen von Bildung und Besitz als flammendes Mißtrauensvotum und kecke Fehdeansage äußerst lästig sein muß? Wer ist blamiert, wenn die Zehntausende der städtischen Bürger und der industriellen Arbeiter dem einfachen Zigarrenwickler oder Kneipwirt mehr Vertrauen schenken als dem großen Rheder, dem Groß-

industriellen und der berühmtesten Leuchte der Wissenschaft? Es wäre für die Kreise von Bildung und Besitz gar nicht so schwer, bei den Massen wirklich „populär“ zu werden, ihr Vertrauen und ihre Dankbarkeit zu gewinnen; aber da müßte mehr Herz für das Volk, mehr Opferwilligkeit und namentlich mehr Gerechtigkeit und Menschlichkeit in die Erscheinung treten. Lange genug hat das arme Volk sein Vertrauen den Kreisen von Bildung und Besitz förmlich nachgetragen, in der Hoffnung, dadurch vom Tisch des Lebens etwas größere Brocken zu bekommen. Seine Hoffnung wurde zu oft und zu bitter getäuscht. Oft genug hat der mittlere und kleine Mann der Regierung zulieb gewählt, den Winken der Beamten gefolgt und sich als gutmütiger und lenksamer Haufe gezeigt. Der Spottname „Stimmvieh“ war die Quittung dafür, neue Anspannung und Belastung der Lohn der Gutmütigkeit. Nein, es ist wahrlich kein Wunder, wenn die Massen unzufrieden und ungemütlich wurden und dieser Stimmung durch den Stimmzettel Ausdruck geben. Statt über das „schlechte Wahlrecht“ zu klagen, dürften die sich bedroht fühlenden Volkskreise richtiger sagen: Laßt uns erst besser werden, bald wird es besser sein. Das oberste Viertel unseres Volkes hat zum weitaus größten Teil gar keine Ahnung davon, wie schwierig die Lage des Mittelstandes, wie unsicher, ärmlich, ja oft verzweiflungsvoll die Lage der ärmeren Klassen ist. Wir reden dabei nicht von einem physisch und moralisch verkommenen „Proletariat“, sondern von deutschen Familien, die nach ihrer ganzen Haltung ein besseres Los verdienten

Mit dem Stimmzettel in der Hand ringen diese Volksmengen um eine Verbesserung ihrer Lage; was dem Besitzenden an der Ausübung ihres Wahlrechts oft sinnlos erscheint, hat für sie einen guten Sinn. Welcher Volksfreund will ihnen ihre einzige politische Waffe entreißen oder verkürzen?!

Wohl geben auch wir dem Dichterwort Recht:

Der Staat muß untergehen, spät oder früh,
Wo Mehrheit siegt und Unverstand entscheidet!

Aber bei uns in Deutschland sind gegen unverständige Mehrheiten doch wahrlich Dämme genug aufgerichtet, und uns will es scheinen, als ob der staatsgefährliche Unverstand zur Zeit nicht bei der im harten Kampf um ihr Dasein ringenden Mehrheit, sondern bei der wohlversorgten und satten Minderheit des deutschen Volkes herrsche.

Das allgemeine, direkte und geheime Wahlrecht erscheint uns keineswegs als ein ideales Wahlrecht. Aber wer es antasten will, darf der Mehrheit der deutschen Bürgerschaft nicht weniger bieten, als sie jetzt besitzt. Eine Verminderung ihres Einflusses und Schmälerung ihrer Rechte ist ein Verbrechen an der ruhigen und ersprießlichen Entwicklung unserer deutschen Verhältnisse.

Videant consules! Willigis.

Für die Redaktion verantwortlich der Verleger, an den man die für die Wahrheit bestimmten Aufsätze und Briefe persönlich richten wolle (E. Hauff, Firma: Fr. Frommanns Verlag in Stuttgart).

Im neuen Vierteljahr erscheinen u. a. die folgenden Beiträge:

Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. Von P. C. Bonhoff.

Fr. Nietzsche als Denker. Von Prof. Dr. A. Riehl.

Ein Dichter der Sehnsucht. Von Karl Busse.

Ein Menschenkenner. Von A. Passow.

Über Anzengruber. Von Oberlehrer A. Heubaum.

Der Einfluß der Presse auf Denken und Stil. Von Korrektor.

Zwei Kämpfer für die Wertung der Arbeit. (Carlyle und Ruskin.) Von J. Feis.

Die Volkshochschulen in England und Amerika. Von E. Sunkel.

Die wirtschaftlichen Ursachen des Niedergangs des römischen Reichs. Von Prof. Dr. Max Weber.

Die Unterschiede der Stöckerschen und Naumannschen Richtung der Christlich-Sozialen.

Die freie christliche Persönlichkeit. Von P. Graue.

Christentum und Krieg. Von Chr. Schrempf.

Die religiösen Aufgaben der Gegenwart. Von demselben.

Bisher sind erschienen:

Die Wahrheit.

I. (Oktober 1893—März 1894) 348 S. 8°.
II. (April—September 1894) 348 S. 8°.
III. (Oktober 1894—März 1895.) 372 S. 8°.
IV. (April—September 1895). 348 S. 8°.

Von I—IV jeder Band brosch. 3.20, gebd. 3.75.

V. (Oktober 1895—März 1896.) 388 S. 8°.

Brosch. 3.60, geb. 4.15.

K. Hofbuchdruckerei Carl Liebich. Stuttgart.

Die Wahrheit.

Halbmonatschrift zur Vertiefung in die Fragen und Aufgaben des Menschenlebens.

Herausgegeben
von
Christoph Schrempf.

Sechster Band.

April—September 1896.



Stuttgart.
Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff).
1896.

Kgl. Hofbuchdruckerei von Carl Liebich in Stuttgart.

Inhalt.

Besprechungen neuer Bücher:


Die Wahrheit.

Stuttgart, Erstes Aprilheft 1896.

Ludwig Anzengruber.

Wie Berthold Auerbach und Gottfried Keller, so ist auch Ludwig Anzengruber in den Schacht urkräftigen Bauernlebens hinabgestiegen und hat in zahlreichen Dramen, Erzählungen und Romanen mit liebevollem Fleiße die tiefsten Regungen des Volksgeistes zu erfassen gesucht. Frühzeitig richtete sich sein Interesse auf die ländlichen Verhältnisse seiner Heimat, und seinem hingebenden Verständnis erschloß sich eine ungeahnte Fülle ergreifenden Lebens und hochsinnigen Empfindens. Ursprünglicher, frischer und reiner schien ihm hier das Leben zu pulsieren, und jeden Herzschlag, jede unbewußte Regung glaubte er deutlicher wahrnehmen zu können als in den von der Zivilisation verfeinerten Verhältnissen des Großstadtlebens. Schicksale, die an tiefer Tragik denen einer verwickelteren Kultur nichts nachgaben, entdeckte er hier bei näherer Betrachtung; und dem Tiefblickenden offenbarte sich eine Gesundheit des Denkens, eine Klugheit und Sicherheit in der Beurteilung des Lebens, wie sie von so einfachen Naturen kaum jemand erwartet hätte. Man kann sagen, daß uns außer Keller erst Anzengruber diese Seite des Volksgeistes erschlossen hat. Ungekünstelte Reinheit, sichere Charakteristik, nicht verfälscht durch die aus anderen Verhältnissen übertragenen fremdartigen Geschmacksrichtungen und Empfindungen zeichnen seine lebenswarmen Bilder aus. Es sind wirkliche Menschen von Fleisch und Blut, aus dem Milieu ungebrochener bäuerlicher Kraft und dörfischer Gewohnheit hervorgegangen.

Anzengruber ist nicht gelehrt gewesen. Der frühe Tod seines Vaters, die dürftigen Verhältnisse der Mutter gestatteten dem Sohne keine geregelte höhere Bildung. Er ist ein Autodidakt, der die

wenigen freien Stunden seines Berufs mit der Lektüre unserer Dichter ausfüllte, zu denen ihn seine Liebe hinzog. Aber das ist, möchte ich sagen, ein Segen, daß ihm streng wissenschaftliches Studium verschlossen blieb. So konnte sich seine freie Seele unbeirrt durch fremde Meinungen ganz aus sich heraus entwickeln. Wer weiß, ob er den offenen Blick für Leben und Natur, den wir jetzt an ihm bewundern, sich bewahrt hätte. Wir freuen uns, hier einen reinen, urwüchsigen Menschen reden zu hören, der seine ganze Weisheit nur seinem tiefen Innern und dem Leben verdankt. „Wer mit Mühe viel Bücher durchblättert hat, verachtet das leichte einfältige Buch der Natur; und es ist doch nichts wahr, als was einfältig ist.“ Die Worte aus Goethes Jugendtagen sind der schönste Wahrspruch für Anzengrubers Leben und dichterisches Schaffen.

Aus seinen Werken hebt sich eine Reihe typischer Figuren besonders heraus, denen er seine Neigung zugewendet hat. Sein Herz gehört den Bedrückten und vom Schicksal schwer Heimgesuchten. In immer neuen Individualitäten hat der Dichter diesen Typus hingestellt. Unter ihnen sind der Wurzelsepp, der Einsam, der Hauderer die Hauptrepräsentanten. Widrige, tief in ihr Seelenleben einschneidende Schicksale haben diese lebensfrohen und fast übermütigen, von kraftstrotzendem Lebensdrange erfüllten Menschen von der großen Menge abseits gedrängt. Um das warm fühlende Herz hat die rauhe Hand des Geschicks eine Eisrinde gelegt; tiefes Leid, das sie bis ins Mark der Knochen verwundete, hat sie zu herber Menschenverachtung oder bitterm Groll über die böse Welt, die ihnen nicht mehr taugt, getrieben. Mit Notwendigkeit entwickeln sich diese Charaktere aus ihrer Umgebung. Die Kollision des Menschen mit den ihn einengenden und seine Persönlichkeit in der Freiheit beschränkenden Institutionen erzeugen schreckliche Konflikte in ihm.

Der Wurzelsepp, die berühmte Leidensgestalt aus dem „Pfarrer von Kirchfeld“, wird so aus einem kreuzbraven Burschen mit frischem offenem Herzen und Kopfe zu einem hinterhältigen, heimtückischen und verschlossenen, unsteten Gesellen. Einst hat er sein Herz einem Mädchen lutherischer Konfession geschenkt, er, in dem engen Bezirk strengkatholischer Gläubigkeit mit ihrem starren Dogmatismus aufgewachsen. Aber die gebieterischen Mächte der Welt bringen in sein Geheimnis ein und zerreißen den schönen Traum eines erhofften Lebensglückes. Seine alte Mutter wird von dem Pfarrer des Ortes mit allen Mitteln kirchlicher Gewalt so lange bearbeitet, bis sie selbst, von der Sündhaftigkeit des Entschlusses ihres

Sohnes überzeugt und in einem von Mutterliebe erfüllten Herzen um die Seligkeit ihres einzigen besorgt, ihn zur Abkehr vom Mädchen seiner Neigung bewegt.

Einer Gewalt weichend, die Herz und Geist in Fesseln schlägt und unter dem Vorwande überweltlicher Zwecke, zu Gottes Ehren, das irdische Glück des Menschen untergräbt; zu schwach, ihr zu trotzen, in ohnmächtiger Wut über Vergewaltigung und Knechtung verstummend, verliert ihm das Leben Zweck und Wert, das Leben, das er sich selbst zu gestalten die Möglichkeit nicht besitzt. Was soll ihm ein Dasein, das nicht sein eigen ist, über das ein fremder, fühlloser Priester im Namen einer allmächtigen Kirche frei verfügt, nur Mittel für die Ziele einer herrschsüchtigen Gemeinschaft! Verbittert, grollend, hungrig nach Rache, in jedem nur einen Verräter an seinem Glücke sehend, zieht er sich in die Einsamkeit zurück und erscheint nur dann und wann, ein ungern gesehener Gast, bei den andern. Das ist das Bild des Wurzelsepp. Der Charakter ist nicht ins Große gearbeitet.

Kräftiger und ungleich großartiger hat Anzengruber den „Einsamen“ geschaffen, den Helden einer kleinen Erzählung, romantisch in der Führung der Handlung und dem opernhaften Ende der Hauptperson, aber mächtig und erhebend in der grandiosen Charakteristik, in welcher der Blick eines wahren Dichters und psychologischen Kenners gewaltet hat. Erhebend, weil hier das Leid ganz unabhängig vom Willen des Menschen nur durch unglückselige Verkettung außer seinem Bereiche liegender Umstände entsteht; weil ferner alle aus diesem Leid entspringenden gräßlichen Verwirrungen in groß angelegter und reueloser Seele als die notwendig sich ergebenden Folgen einer unseligen That getragen werden, erhebend endlich, weil dieser Mensch mit seinem Leid sich in der Einsamkeit vergräbt, für sich zu sein und zu leben die Kraft hat und zufrieden ist, wenn ihn die anderen unbehelligt seine eignen Wege gehen lassen. Anzengruber hat mit dieser Figur in kleinem Rahmen eine der gewaltigsten Schöpfungen hervorgebracht. Ein Zug von Größe wohnt in ihr.

Kraftvoller Lebensmut, hochherziger Sinn und inniges Vertrauen sind die schönen Gaben, die der einfache Bauerssohn von der Natur empfangen. In dem Wahne, daß sein Vater längst gestorben und die periodisch einlaufenden Geldunterstützungen von einem guten Onkel herrühren, wächst das Kind sorglos an der Seite einer schwachherzigen, gutmütigen Mutter auf. Des Dorfes Lust und Frohsinn lockt auch ihn, da die Jahre gekommen, eines Tages auf den Tanzboden, den Tummelplatz der heiteren und lebenslustigen Jugend.

Aber als der stattliche Bursche die schönste Dirne zum Tanze auffordert, schallt es „Bankert“ an seine Ohren. „Meine Mutter war in mein' Aug'n a Heil'ge, und der Onkel war mein hochwürdiger Wohlthäter, und dö zwei einzigen Leut', zu denen ich aufg'schaut hab', wo ich g'meint hab' nach dö mußt sich richt'n, was a brav' Mensch werd'n will, dö mußt ich jetzt heruntermachen hören, daß wohl kein Hund kein Stückl Brot von sö g'nommen hätt'!“ Ein wuchtiger Faustschlag, Prügelei, ein Messerstich, und tot liegt der schmähsüchtige Gegner am Boden. Zu spät erst entwirrt sich dem Armen das Rätsel. „Das kannst du dir nit vorstellen, Tonerl, wie mir da g'wes'n is, wie ich eing'seh'n hab', daß ich jed's Wort hätt' einstecken müssen, weil's bittre Wahrheit war, daß ich eine Ehr' hab' wahr'n woll'n, wo d' nackte Schand' an allen Enden fürg'schaut hat.“

Nach fünf Jahren schwer verbüßter Kerkerstrafe aus Gnaden entlassen, von der Mutter zurückgewiesen, zieht er sich untauglich für dieses Leben in eine Felshöhle in der Nähe seines Heimatdorfes zurück, zufrieden, ungehindert von den andern, seine einsamen Wege wandeln und sein Leid in freier Natur für sich allein tragen zu können. Auch das wird ihm nicht gegönnt. Der neue Pfarrer duldet den gespenstischen Sonderling nicht und will ihn in das gewohnte Gleichmaß des Lebens hineinzwingen.

Der Einsame rüstet sich zum Kampfe um seine Leidensexistenz und stirbt ein Opfer unglückseliger Leidenschaft und übereifriger Dienstfertigkeit.

Fast alle Gestalten Anzengrubers tragen einen leidenhaften Zug; auch sonst hat ihn, wie seine Aphorismen und Briefe bekunden, das Leid der Menschen nicht wenig beschäftigt. Hat er auch in der Art, wie er es im Menschendasein auffaßt, nichts Neues ausgesprochen, so ist doch immerhin interessant zu sehen, daß er sich in seiner Auffassung ganz im Anschauungskreise der gewaltigen transscendentalen Epoche Kants, Fichtes, Schillers bewegt, ein Beweis dafür, wie sehr ihre Art des Lebensverständnisses immer weitere Kreise ergreift.

Sehe ich recht, so lassen sich folgende Betrachtungsreihen über das Problem des Leidens unterscheiden, die auch in historischer Folge einander ablösen. Beschäftigt hat kein Gedanke wie dieser die Menschheit und ihre größten Denker. Schneidet doch nichts tiefer in das selbsterhaltende Streben der Menschen ein und droht mehr seine Existenz zu untergraben. Einer noch wenig nachdenkenden, alles nach dem juristischen Maßstabe einer äußerlichen Vergeltungstheorie bemessenden Zeit gilt das Leiden und das Unglück als die Strafe, die

der strenge Gott der sündigen, vom Hochmutsteufel verführten Menschheit sendet. Auftauchende Zweifel an Gottes Gerechtigkeit, der scheinbar mit so ungleicher Wage abteilt, werden anfangs durch den Hinweis auf die unergründliche Schwere der Sünde und die über alles erhabene Heiligkeit Gottes, dem allein die Ehre gebühre, zum Schweigen gebracht. Allmählich lernen die Menschen unter dem erziehlichen Einflusse des Christentums, das Gott dem Verständnisse der Menschheit näher bringt, die Vergeltung eines strengen Rächers in die erzieherische planmäßige Weisheit eines freundlichen, alles zum Besten der Menschen lenkenden gütigen Vaters umwerten. Der starre Begriff des abwägenden und messenden Richterspruchs macht dem milderen und zugleich das Auge auf das Jenseits richtenden Erziehungsgedanken Platz. Strenge wird Güte, der Richter ein Vater, der das Beste seiner Kinder im Auge hat und sie auf dem rauhen Pfade des Leidens dem Lichte zuführen will.

Aber hier so wenig wie dort verläßt den Menschen das drückende Bewußtsein von der Ungleichheit in der Verteilung des Leidens. Vergeblich sucht so manches schwer vom Unglück heimgesuchte Menschendasein den Trost in der Hoffnung auf das Glück einer zukünftigen Welt. Mit der Erweiterung des Blickes in Menschenleben und Naturwirken, mit der Vertiefung sympathischer Gefühle, wie sie den Menschen der beginnenden Neuzeit charakterisiert, nimmt das Gefühl für das Übel in der Welt noch zu. Jetzt beginnt auch der im Staube unter dem Tritt des Wanderers sich krümmende Wurm Mitleid zu erregen. Wohin der Mensch sein Auge richtet, sieht er ein Dasein im Schmerze ersterben. Immer dringender und drückender wird das Rätsel vom Ursprung, Grund und Zweck des Übels; und gebieterisch heischt eine tausendfältig wiederholte Frage eine Lösung, die dem gequälten Menschenherzen Trost und Befriedigung zu gewähren vermag. Längst ist die Betrachtung des Menschen über die engen Grenzen des Daseins hinausgeschweift; und in dieser Weite, aus deren massenhafter Erfahrung des Unglücks dem Menschen nur Weh und Leid entsprang, findet der denkende Geist des 17. und 18. Jahrhunderts das Mittel für seinen Versuch einer Erklärung des Übels. Es ist die Zeit der gewaltigen Theodiceen. Den Blick auf das gesamte Universum gerichtet, auf dem Wege, den Kopernikus, Kepler, Galilei, Giordano Bruno gewiesen, vorwärts dringend, wird das Menschenleben zu einer kleinen Episode im ungeheuren Weltganzen von Raum und Ewigkeit herabgedrückt. Der Geist der Resignation, die Aufopferung im Mitwirken an großen Aufgaben und

Zwecken der Menschheit, Zurücktreten eigenen Erdenglücks, Erweiterung des Horizontes sind die treibenden Faktoren im Leben der Menschen jener Tage. Und so wird das Leben des einzelnen nur ein integrierender Bestandteil eines allgewaltigen Großen, das erhabenen Aufopferungssinn verlangt, das Leiden ein Mittel zur Erreichung ewiger Zwecke, Leiden nur zu nennen, wenn es im engen Kreis der eigenen Erfahrung betrachtet wird, vor dem in die Ewigkeit gerichteten Blicke der Menschen aber zerstäubt, wie der von der Meereswoge emporgeschnellte Wassertropfen. Leiden eine Täuschung des beschränkten Menschengeistes, ein Wahngebilde einer kurzsichtigen Menschenlaune. Mit tausendstimmigem Echo hallt es aus jenen Tagen wieder: es giebt kein Leiden und kein Übel. An sich ist alles gut. Nur der Mensch . . .

Ja, aber der Mensch, er ist doch nun einmal, wie er ist; er fühlt doch, und tausende scharfsinniger Theoreme vermögen ihm die bloße Thatsache des Schmerzes nicht hinwegzuräsonnieren. Was für einen Zweck hat das Leiden? Das Leid ist keine Strafe, kein erziehliches Moment im großen Weltenplane Gottes, kein sich in nichts auflösender Traum: das Leid ist eine der herrlichsten Gottesgaben; es zeigt den Menschen in seiner ganzen Größe, erhebt ihn über die niedrige Sphäre seines Alltagslebens, entbindet Eigenschaften und Tugenden, die uns Staunen und Bewunderung einflößen, verklärt des Menschen ganzes Wesen. Und diese Anschauung erwächst aus der großen transsendentalen Stimmung, wie sie in Kant, Fichte, Schiller zum Ausdruck gelangt. Dieser Stimmung entstammen die erhabensten Schöpfungen des Schillerschen Genius, Wesen, die uns wie aus einer andern Welt anmuten, weil ihnen das Leiden sein heiliges Siegel auf die Stirne gedrückt. Wer will eine Jungfrau, eine Maria Stuart recht verstehen, der diesen charakteristischen Zug außer acht läßt? Was Goethe die „Heiligkeit des Leidens" genannt hat, was er dann selbst im Tasso und in der Iphigenie zu vollendetem Ausdruck gebracht, das hat auch Carlyle, ein Erbe und Interpret jener gewaltigen deutschen Geistesbewegung um die Wende unseres Jahrhunderts in jenem höheren Sinne der Erziehung, die auch den Selbstwert des erziehlichen Mittels noch anerkennt, seinen Landsleuten gepredigt: die zu heldenmütiger Entsagung führende Kraft des Leidens, in der alles Hohe und Herrliche der Menschennatur in ungeahnter Weise sich offenbart. Das Leiden läutert den Menschen und macht ihn zu einem ehrwürdigen Gegenstande. Und so nun auch Anzengruber. „Der Mensch wollte sein wie ein Gott, erzählt die Mythe,

und sie sagt die Wahrheit. Gegen das Leid des Lebens bäumte sich der Mensch auf und verlangte nach Allmacht, um es auszutilgen. Wie aber käme ein Teilchen zur Macht ob allem, wie meistert ein Sandkorn den Berg, ein Tropfe die Woge? Da fühlte er sich überlegen, indem er das Leid tragen lernte, und nun fragte er: ‚Kann Gott auch leiden?‘ Und wäre ihm die Frage nicht bejaht worden, er hätte keinen Gott mehr geglaubt.“ So ist Leiden etwas Göttliches, in dem sich die übermächtige Innerlichkeit des Menschen offenbart. Das Leiden macht ihn erst zu dem hohen Wesen, das über die übrige Schöpfung emporragt. Und darum fühlen wir uns emporgehoben beim Anblicke sittlichen Leidens, das von starker Seele getragen wird und empfinden das seltene und reine Glück einer alles überwindenden Macht in der Brust der Menschen, die uns die Gewißheit verleiht, daß sein tiefster Gehalt doch von allen Zufällen in Zeit und Raum unangetastet bleiben muß. Gerade weil Anzengruber uns am Menschen in so einfachen Verhältnissen, wie er sie darstellt, diese unüberwindliche Kraft sehen läßt, wirken seine Gestalten so mächtig auf uns. Wir fühlen die grandiose Macht der reinen Menschennatur, die keiner äußerlichen Zuthaten bedarf, um sich in ihrer echten Größe zu zeigen.

Eine Gestalt von ganz besonderem Schlage hat Anzengruber in dem Steinklopferhans geschaffen: einen Philosophen am Steinhaufen. Dieser Charakter ist in jedem seiner Züge ein Bild lebensvoller Wirklichkeit, mit dem offenen Sinn für volkstümliche Denkungsart von dem Dichter erfaßt. Nicht selten sind in den einfachen Verhältnissen diese über Menschenleben und Daseinszweck tief nachdenkenden Menschen, und neuere Erfahrungen zeigen uns, daß sich hier in der Verborgenheit ungeahnte Talente entwickeln, von denen nur der Zufall den weiteren Kreisen eine unsichere Kunde bringt. Einen solchen Typus ernst nachdenklichen, an Erfahrungen reichen Wesens, hat Anzengruber zum erstenmale dichterisch verklärt. An keine Gestalt hat er soviel Liebe dichterischen Schaffens verschwendet, wie an diese. In immer neuen Variationen hat er uns diesen Charakter vorgeführt und ihn von allen möglichen Seiten beleuchtet. Das Beste seines Wesens hat er dem treuherzigen, mit sicherem Takte das Richtige treffenden Steinklopferhanns verliehen: den schlagfertigen, gesunden Humor, die wohlwollende Beurteilung von Menschenschicksalen, die humane Gesinnung, die Freiheit des Denkens, die in sich selbst gegründete Eigenständigkeit, das in aller Niedrigkeit doch stolze Selbstbewußtsein. Er ist „einer von den Couragierten, die sich für sich zu

leben getrauten, ohne nach den anderen Leuten zu fragen.“ Ganz so hat sich Anzengruber einmal über seinen eigenen Lebenszweck ausgesprochen: „Ich besann mich, daß jeder seine Mission in sich habe, daß es das beste sei, ihr nachzuleben und nachzustreben; mit aller Macht erwachten alle meine Ideale wieder, und ich beschloß ihnen nachzustreben, ich beschloß meinen Lebensprozeß in dem allgemeinen auszuwirken, soweit es in meiner Kraft liegt, gradeswegs, ohne Klausel der zu sein, zu dem mich Natur und Verhältnisse schufen.“ Diese Sicherheit der eigenen Kraft und Überzeugung, das Bewußtsein einer aus eigner tiefster Erfahrung gewonnenen Lebensanschauung hat der Steinklopferhans mit dem Einsamen gemein, und wie diesem ist auch ihm am wohlsten im Verkehr mit der Heide und dem Walde, abseits von all dem schalen und nichtigen Getriebe der Menschen. Wie anheimelnd ist dieses Wesen in seinem innigen Verkehr mit den Bäumen und Blumen des Waldes! So eng fühlt er sich mit ihnen verwachsen, daß es ihn selbst noch im ahnenden Todesnahen hinauszieht in die sonnige Flur, um zum letztenmale das Auge an der wonnevollen Schönheit der Natur zu weiden und dann hinabzutauchen in das All, von dem auch er ein Teil ist. „Vorn die grünen Wiesen, die blauen Berg', und 's Thal wie in ein'n weißen Brautschleier unten, und über all'm der lichte Himmel.“ Da ruft's in seinem Herzen: „Es kann dir nix g'scheh'n; du g'hörst zu dem allem, und dös All g'hört zu dir! Es kann dir nix g'scheh'n.“

Nie ist das einfache Empfinden des Mannes aus dem Volke, die heitere Zufriedenheit und Selbstgenügsamkeit so zart und edel, wie in dieser Gestalt Anzengrubers wiedergegeben und verklärt worden.

Anzengrubers bedeutendstes Werk ist sein großer Roman: Der Sternsteinhof. Nirgends hat er mit so kräftigen, sicheren Strichen gezeichnet wie hier. Leibhaftig stehen alle diese Personen vor uns, und wir verkehren mit ihnen wie mit lebenden Menschen. Wie greifbar, als lebendige Wirklichkeiten stehen sie alle da: der bauernstolze, breitspurige, arbeitskräftige, gesundheitsstrotzende Sternsteinhofbesitzer mit dem Eisenkopf, dessen höchster Ehrgeiz ist, sein herrliches Gut hoch oben auf dem Berge durch eine reiche Heirat seines einzigen Sohnes noch zu vergrößern. Dieser, der Toni, der sich als des reichsten Bauer beneideter Erbe weiß und in unbekümmertem Lebensgenusse dahinschwelgt, voll leerer Prahlerei und aufgeblähten Hochmutsdünkels, ein Maulheld ohne Energie, kraft- und saftlos, der Laune und dem Zufall gehorchend, ein jammervolles unmündiges Werkzeug in der Gewalt eines von Ehrgeiz und Thätigkeitsdrang

verzehrten Weibes. Und die andern alle: der Kleebinder Muckerl, der Herrgottsschnitzer, das ungesunde Halbmandl voll gutmütiger Einfalt, geduldet von den starken Burschen des Dorfes, so lange es ihnen nicht ins Gehege kommt, aber verhöhnt und gemißhandelt, wo es mit ihnen mitthun will; seine engherzige, aber doch mit richtigem Instinkte das Unheil ahnende Mutter; die schwachherzige, genügsame Seele, die Matzner Sepherl, die ihres Lebens schönsten Traum, das Weib des Dorfkünstlers zu werden, in Nichts zerfließen sieht; dann das alte kupplerische, auf alle Kniffe geübte, schlauberechnende Weib, die Zinshofer. Und nun endlich sie, die Heldin des Romans, Helene, ihre Tochter. Nur einmal hat Anzengruber ein Wesen von so dämonischer Kraft wie dieses Weib geschaffen, das, sein Ziel zu erreichen, das Verbrechen selbst nicht scheut. Schmiegsam und biegsam wie die Weide, keinem Sturme des Lebens erliegend, voll unverwüstlicher Lebenskraft, zum Größten in kleinen Verhältnissen geschaffen, das Ideal einer Großbäuerin, wenn sie der Zufall an den rechten Ort gestellt hätte, ist sie zur bittersten Armut und wie zum Hohne an die Seite eines für ihre Begriffe unermeßlichen Reichtums gebannt, nichts auf die Welt mitbringend als alle Reize des Weibes und einen durchdringenden Verstand und ausdauernde Beharrlichkeit. Eine Katharina zu werden ist nichts gegen das Streben, das in diesem ehrgeizigen Hirne immer lebendiger wird: Sternsteinhofbäuerin will sie werden, die am Ende des Dorfes, von allen unbeachtet, in verfallener Hütte, kaum der täglichen Nahrung gewiß, ein unsicheres Dasein fristet.

Doch es muß gelingen, mag es kosten, was es wolle. Sie fühlt, daß sie für diese Stelle geboren sei; der Kraft und unbeirrbaren Energie gehört die Welt; also frisch vorwärts. Man könnte fast sagen, daß ein innerer Beruf sie vorwärts drängt. Wer sich so zu beherrschen, jede Schwäche der Menschen so zu benutzen weiß wie sie, sollte nicht aufwärts gelangen? Sie bemerkt keinen unter ihresgleichen, der ihr an geistiger Potenz gewachsen wäre. So werden alle Menschen für sie nur Mittel zu ihrem ehrgeizigen Ziele. Den Kleebinder Muckerl, des Dorfes Künstler hält sie warm, weil er ihr Gelegenheit gibt, sich vor den Leuten sehen lassen zu können. Sie verrät ihn an den Toni, als dieser in ihr Garn gegangen ist. Sie kettet den ersten wieder an sich, da dieser unüberlegte und kurzsichtige Weichling an des Alten Granitköpfigkeit zerschellt. Zum andern Mal bricht sie Ehr und Glauben, als sich wieder ein Hoffnungsschimmer nach dem einst geträumten Glücke zeigt. Über

das Grab des Kleebinder Muckerl und seiner alten Mutter schreitet sie endlich ihrem Ziele zu. Und selbst das Unglaubliche gelingt ihr; sie demütigt den alten Sternsteinhofbauer, der sich knurrend und grollend in sein Ausgedinge zurückgezogen hat; aber sie demütigt ihn erst, um ihn dann zu versöhnen. „Ja, die wußte, was sie wollte, hat unverrückt ihr Ziel im Aug' behalten, gleich bereit, wenn es dasselbe zu erreichen galt, danach zu laufen oder langsam Fuß vor Fuß zu setzen, und obwohl sie schon einmal nach der einen Seite abgekugelt war, kommt sie jetzt von der andren heran und erreicht's. Sie wird's erreichen. Ein harter Kampf und ein fester Will'. Nicht wie es sonst bei den Weibern damit bestellt ist. Schlüg' ihr der Teufel ein Bein unter, jetzt, wo sie den Fuß zum letzten Schritt hebt, sie müßt' doch auf den Fleck zufallen, wo sie hinrechnet."

Anzengruber zeigt seine Gestalten in des Lebens Drang. Mit beredten Worten weiß er die Unseligen und Verblendeten, auf der Bahn des Verbrechens Fortgehenden zu entlasten, ein gütiger und liebevoller Advokat mit scharfem Blick für alle mildernden Umstände. Mehr als einmal hat er den unter dem unglückseligen Drange der Verhältnisse zum Verbrecher werdenden Menschen dargestellt; und sein Steinklopferhans, wie gewöhnlich auch hier Anzengrubers Dolmetsch, erzählt ein Märchen, vor dem oberflächliche und raschfertige Schmähsucht über den frevelhaften Thäter beschämt verstummt. „Es is schon so, daß sich einer recht brav halt', wenn ihn kein' Verlockung betrifft, und geht mancher als ehrlicher Mann sein' Weg, weil ihm die Versuchung nie begegnet. Kommts aber einem über die Quer, so giebt's ein hart Stück Arbeit, da soll sich keiner aufwerfen und vermeinen, er wüßt', was da aus ihm würd'; often kommts ruckweis und führt ihn Tritt für Tritt, er denkt sich's dabei selber nicht aus, wohin."

Auch die Zinshofer Helene wird erst unter dem Druck der Umstände zu dem treulosen, verräterischen Weibe. Mit wunderbarem Geschick hat der Dichter den sich in ihrem Herzen entspinnenden Konflikt gleich im Anfange des Romanes angedeutet: wie das arme Mädchen in zerlumptem Kleide abends, wenn die untergehende Sonne in den zahllosen Fenstern der Wirtschaftsgebäude hoch oben auf dem Hügel sich spiegelt, von der Thür ihrer Hütte aus voll Staunen und Bewunderung über all die Pracht emporblickt. Ein Feenland dünkt ihrer kindischen Phantasie die Herrlichkeit. Wie glücklich der, der es sein eigen nennen dürfte! „Das nasse Schieferdach des Wohnhauses, das dort inmitten weitläufiger Wirtschaftsgebäude stand, verschwand

förmlich in dem tiefdunklen Grau der Wolken, die dahinter standen und nur an den Rändern einen ganz schmalen, rotgoldnen Saum zeigten, so daß es fast aussah, als reiche der Sternsteinhof bis an den Himmel.“ Noch ist es erst nichts weiter als die Lust am Glänzenden, Wunderbaren, was des Kindes Herz bewegt. Aber das Kind wächst zum Mädchen heran, in dem ein ehrgeiziges Streben kühne Wünsche aufkeimen läßt. Unruhiges Sehnen nach etwas Außerordentlichem, übersprudelndes Kraftgefühl heischen Befriedigung; und das Ziel, das höchste, das ein Kind des engen Dorfes erreichen kann, liegt dicht vor ihr — und doch wie weit! Aber schneller als sie gedacht, scheint ihr Erfüllung ihrer Wünsche zu lächeln. Schon hat sie sich dem Muckerl versprochen, da naht ihr eines Tages beim Reiserlesen der Toni, der schon längst auf die schöne Dirne aufmerksam geworden, dessen sinnliche Liebesgier und tolle Leidenschaft sie aber durch verstellte Zurückhaltung nur mehr zu steigern weiß. Der hochmütige Bauernbursche, dessen Sinnlichkeit hier zum ersten Male an der Berechnung eines schlauen Weibes unüberwindlichen Widerstand findet, verliert allen Bedacht und verspricht ihr Haus und Hof zu Füßen zu legen, wenn sie die Seine werden will. „Aufrichtig g'sagt, Leni, ließest du den Muckerl geh'n und haltest zu mir, wann —“ „Was wann?“ „Wann ich dir 's heilig' Versprechen geb', daß ich dich zur Bäurin af'n Sternsteinhof mach'?!“ „Geh' zu,“ schrie sie auf, mit beiden Händen abwehrend. — Ein flüchtiges Zittern überlief ihren Körper, dann stand sie starr mit leuchtenden Augen, zwischen den halbgeöffneten Lippen den Atem hastig, aber geräuschlos einsaugend; sie fuhr mit der Rechten nach dem linken Arme, den sie dicht an den Leib geschmiegt hatte und kneipte sich ein paarmal in das pralle Fleisch; dann bückte sie sich rasch nach dem Korbe und warf das Reisig, das herumlag, in denselben. Als sie sich mit hochgerötetem Antlitz wieder aufrichtete, sagte sie neckend: „Meinst, ich trau' dir nur gleich so? Das mußt' mir schriftlich geb'n.“

Wie ist diese Scene erschaut! Jeder Zug in ihr wahr und ursprünglich bis zu den krampfhaften Bewegungen der Finger. So beobachtet nur ein echter Dichter. Wie zeigen sich hier in einem Momente die widersprechendsten Gefühle und Gedanken einer leidenschaftlichen Menschenbrust: die erheuchelte Gleichgültigkeit, der nur einen Moment währende vulkanartige Ausbruch gewaltigster Erregung, das Gefühl unsagbaren Stolzes, die schnelle Selbstbesinnung und wiedergewonnene Sicherheit. Eine wunderbare Charakteristik!

Ganz aus der Situation heraus. Ein Wort, eine Frage, ein paar körperliche Bewegungen, und das Weib steht in seiner vollen Lebendigkeit vor uns.

Doch ich kehre in den Gang der Handlung zurück. Der Anschlag auf den alten Sternsteinhofbauer, den man in feingesponnenem Netze schon sicher zu haben glaubt, mißlingt. Der Toni muß unter die Soldaten; und Helene darf sich glücklich schätzen, ihre Schande durch die blinde Liebe ihres ergebenen Muckerl verhüllt zu sehen. Zwar unbefriedigten Herzens, unausgefüllt von ihrer dürftigen Thätigkeit und Umgebung, aber sicher und tüchtig, eine händerührige Hausfrau, bewegt sie sich in der engen Hütte des Herrgottschnitzers, als wäre sie bemüht, alle Spuren einer irrsamen Vergangenheit gründlich auszuwischen. Der Toni kehrt wieder. Nichts ändert sich in ihrem Gebahren. Er geht in die Pläne seines Vaters ein und heiratet die Tochter eines reichen Nachbarbauers. Helene bleibt die alte tüchtige und betriebsame Frau des Dorfkünstlers. Alle Leidenschaften scheinen sich im Sturme des Lebens ausgetobt zu haben. Aber nur künstlich erhält sich alles in diesem Gleichmaß des Lebens. Eine geringe Verrenkung in dem lockeren Gefüge, und der Bau stürzt in Trümmer, um die hinwegzuraffen, die nicht Elastizität und Kraft genug zum Beiseitespringen besitzen. Abermals macht der Toni den Anfang. Beim Anblick seines siechen Weibes wird das Bild der jugendkräftigen und schönen Helene immer lebendiger. Unbezwingbare Sehnsucht durchglüht seine Adern und treibt ihn in ihre Behausung, um alle Verachtung eines getäuschten Weibes zu fühlen und doch einen Stachel in ihrer Brust zu lassen, der tiefer und tiefer sich bohrend alle fast erstorben geglaubten Lüste und Leidenschaften von neuem aufwühlt. Die Bahn des Verbrechens, das von keinem Gesetze zu erreichen ist, führt sie zu dem ersehnten Ziele.

„Echte Kunst hat immer Moral, nur die Zuhörer und Beschauer haben oft keine“, sagt Anzengruber einmal in seiner kurzen, witzigen Art. Auch der vorliegende Roman birgt tiefe Moral in sich, und der Dichter hat es sich nicht versagen können, selbst am Schlusse einige Gesichtspunkte gerade noch anzudeuten. Schien es ihm ein Wort der Entschuldigung zu bedürfen, daß seine Heldin, von keiner Nemesis ereilt, bis ins hohe Alter hinein in Glück und Ansehen lebte? Wohl nicht. Hier ist nichts zu entschuldigen. Der gewaltige Gang der Ereignisse redet für sich selbst. So und nicht anders durfte es kommen. Die geniale Kraft mußte siegen, und sollten andere darüber zu Grunde gehen, sie mußte siegen, um an dem

höchsten Platze, der in dem engen Umkreis möglich war, erst für die größeren Zwecke des Gemeinwohls nützlich werden zu können. „Wer hat die wackere Kleebinderin, ihren braven Sohn, den Holzschnitzer, bedauert? Niemand. Wer wird die rechtschaffene Sepherl beklagen? Niemand. Sie thaten das immer unter sich, der Überlebende dem Vorangegangenen; ein anderes aber, wenn Helene stirbt, nicht nur ihrem eigenen Kinde wird das Herz schwer werden, auch das fremde wird ihr heiße Thränen nachweinen, die Armen in der Umgegend und alle jene, die gewohnt waren, freundnachbarlich Rat und That zu erbitten, wird der Tag bedrücken, an welchem der Tod die Bäuerin hinwegholt vom Sternsteinhof."

Anzengruber versteht uns bei seinen Gestalten festzuhalten wie nur noch Dickens. Ich entsinne mich keiner modernen Dichtung, die einen so tiefen Eindruck auf mich gemacht hätte, wie sein Sternsteinhof. Da fragen wir nicht nach den ästhetischen Mitteln, nicht ob Idealist oder Realist. Genug, daß er uns im höchsten Grade fesselt. Aber Anzengruber war auch nicht bloß ein Dichter, dem die Technik, besonders der Romans in voller Meisterschaft zu Gebote stand, er war vor allem auch ein tief empfindender Mensch, selbst erfahren in Freud und Leid, mit dem einfachen und bescheidenen Sinn begabt, der auch dem scheinbar Unbedeutenden seinen Wert abgewinnt. Mit feinem Takte hat Ludwig Fulda diese Seite seines Wesens in den Versen ausgesprochen:

„Er sang so kühn, er sang so stark
Von Menschenleid und Wonne;
In seinen Schritten war Felsenmark,
In seinen Blicken war Sonne.
Er schuf kein Bild, das blendet und trügt;
Den Bau, den er erhoben,
Der steht so fest und stolz gefügt,
Wie seine Berge da droben.
In seinem Reich ist freie Luft
Und heiteres Volksgewimmel,
Ist Frühlingshauch und Kräuterduft
Und klarer, blauer Himmel."

Berlin. Alfred Heubaum.



Ein ungedrucktes Gedicht
von
Friedrich Albert Lange *).

Es ist ein Zaubergarten
Die weite Menschenwelt,
Darin der blinde Irrtum
Das Königsszepter hält.
Der waltet pflanzend und pflegend
Im bunten Blumenfeld,
Und hoch, ach hoch darüber
Wölbt sich das blaue Himmelszelt.

Fremd irrt in diesem Garten
Ein hehres Zwillingspaar
Und raubt der Blumen schönste
Zu Kränzen wunderbar.
Und was der Jungfrau Auge
Anschaut so hell und klar,
Das greift der finst're Bruder
Und reicht's der schönen Schwester dar.

Die Blumen zittern und beugen
Die junge Knospenpracht,
Sie zittern und lauschen, getrieben
Von dunkler gewaltiger Macht.
So schön ist ja die Jungfrau,
Der Ritter finster wie Nacht;
Willst du die Himmlische schauen,
So sei des Bruders auch bedacht.

Der Tod, das ist der Bruder,
Kennst du die Schwester nicht?
Den Engel aus der Höhe,
Den Boten aus dem Licht?
Es ist die helle Wahrheit,
Und wenn der Tod dich bricht,
Dann, dann wirst du sie schauen
Von Angesicht zu Angesicht.

---

*) Vorstehendes Gedicht fand Dr. Ellissen, der Biograph Langes, auf einem Blatte von seiner Hand im Nachlasse des Philosophen. Daß Lange in seiner Jugend mehr Dichter als Philosoph war, geht aus der Lebensbeschreibung hervor, wo auch (S. 36 ff.) eine Anzahl formschöner Gedichte von ihm mitgeteilt sind. Der Biograph zweifelt daher nicht, daß auch dies Gedicht Lange selbst zum Verfasser hat. Es wird aus seiner Primaner- oder frühesten Studentenzeit stammen.

Neuere englische Stimmen zur Frauenfrage.

Unter den Romanschriftstellern Englands haben Frauen schon lange eine große Rolle gespielt; so ist es nicht zu verwundern, wenn die Romanlitteratur dieses Landes mehr als die eines andern auch die Kämpfe wiederspiegelt, die auf dem vielbesprochenen und vielumstrittenen Gebiet der Frauenfrage geführt werden. Ich möchte hier von zwei Schriftstellerinnen sprechen, die mir für die beiden Gesichtspunkte, die dabei hauptsächlich zu Tage treten, charakteristisch zu sein scheinen, von Sarah Grand und George Egerton.

Sarah Grand ist eine energische Verfechterin der Frauenemanzipation; sie tritt eifrig für die Erweiterung der Frauenrechte, ja für die völlige Gleichberechtigung beider Geschlechter ein. Ich kenne zwei Bücher von ihr: The Heavenly Twins und Our Manifold Nature; beides sind geradezu Tendenz- und Kampfbücher. Schon darnach läßt sich vermuten, daß sie vielleicht keine großen Kunstwerke seien, und sie sind es auch in der That nicht. Sarah Grand ist zwar von großer — vielleicht zu großer — Federgewandtheit aber nicht frei von Trivialitäten. Manchmal hat man geradezu den Eindruck, als sei es ihr weiter gar nicht um die Verfechtung irgendwelcher Grundsätze zu thun, sondern nur darum, einen beliebigen Unterhaltungsroman zu schreiben, der mehr zufällig, etwa statt eines Diamantendiebstahls, einmal die Frauenfrage zum Gegenstand hat. Trotzdem thut man ihr mit einem solchen Urteil Unrecht. Es ist ihr vielmehr durchaus Ernst mit dem, was sie vorzutragen hat, und das Dutzendroman-artige Beiwerk rührt vielleicht eben daher, daß sie von ihrem Gegenstand zu sehr erfüllt ist, um seiner Einkleidung viel Aufmerksamkeit schenken zu können. Auch ist der englische Familienroman ein so ausgefahrenes Geleise, daß es schwer sein mag, daneben her eine neue, eigene Spur einzufahren.

The Heavenly Twins sind ein zweibändiger Roman, der die englischen Frauen vor, in und nach der Ehe schildert mit der unverkennbaren Tendenz, die Übel und Fehler im Leben der heutigen Frauen aufzudecken. Wir lernen die Begehungs- und Unterlassungssünden bei der Mädchenerziehung kennen und blicken in mancherlei eheliche und häusliche Verhältnisse mit ihren jeweiligen wunden Punkten hinein. Dabei sehen wir Frauen der verschiedensten Art, junge und alte, unverheiratete und verheiratete, und unter diesen wieder un-

glücklich und glücklich verheiratete, wenn die letztere Bezeichnung gestattet ist. Vollständig glücklich können sie nämlich jetzt, unter dieser mangelhaften Gesellschaftsordnung, nicht sein; das kommt erst, wenn „the new woman" herangebildet ist, zu dem das jetzt lebende weibliche Geschlecht gerade den Übergang bildet; einen Übergang, der ausgestattet ist mit allen seelischen und physischen Leiden einer Generation, die zwischen zwei Zeitaltern steht und die den Kampf zweier Weltanschauungen in sich ausfechten muß. Daß an letzterem etwas Richtiges ist, wird jeder ohne weiteres zugeben; aber selbst wenig skeptische Gemüter werden doch einen leisen Zweifel nicht unterdrücken können, ob nicht auch noch zu Zeiten des „new woman" ein Erdenrest von Unvollkommenheit bleiben wird, dem gegenüber die so sehr verpönten Tugenden der Geduld und Entsagung ihr Gutes hätten. Und damit komme ich auf die schwächste Seite des Buches überhaupt zu sprechen: auf seine Einseitigkeit, man möchte fast sagen Engherzigkeit, trotz der sehr „vorgeschrittenen" Ansichten, die es ausspricht. Die Verfasserin betrachtet ihr Problem doch nur unter einem etwas äußerlichen Gesichtspunkt. Sie richtet die heftigsten Anklagen gegen das männliche Geschlecht, sie zeiht auch die Frauen, besonders die Mütter der heutigen Generation, mit aller Schärfe der Oberflächlichkeit, der Indolenz und der Feigheit und sie möchte durch eine andere Erziehung, eine andere Gesetzgebung und eine andere Gesellschaftsmoral die Ehe von Grund aus umgeformt sehen. Demgegenüber verkennt sie gänzlich den Fonds von sittlichem Empfinden und Handeln, den trotz aller sozialer Verbesserungen jeder mitbringen muß, wenn er eine so ernste Aufgabe, wie die Ehe sie bietet, lösen will. Die Heldin ihrer Erzählung hat kein Recht, sich als wehrloses Opfer einer ungerechten Gesellschaftsordnung anzusehen, so lange sie auch nicht den leisesten Versuch gemacht hat, ihrerseits etwas zu thun, um ihre Ehe zu einem sittlichen Verhältnis zu gestalten. Da sie den andern Ausweg nicht ergreifen will und ihre Ehe lösen, die ihr gleich zu Anfang eine große Enttäuschung gebracht hat, wäre sie doch in der ersteren Richtung zu einem ernsten Versuch verpflichtet.

Damit soll gewiß nicht ausgedrückt werden, daß nicht viele der von der Verfasserin so leidenschaftlich ersehnten Reformen wünschenswert seien, und daß nicht in der That die Frauen heutzutage vielfach unter ungerechten Einrichtungen litten. Auch die allgemeinen sittlichen Ideale, welche die Verfasserin vertritt und die sie in der Mädchenerziehung mehr betont sehen möchte, haben etwas durchaus Berechtigtes. Sie meint, daß bisher in der Erziehung, wie im ganzen Leben

der Frauen diesen nur eine bestimmte Reihe von Tugenden als Ideale vorgeführt worden sein: die sog. weiblichen Tugenden der Sanftmut, der Geduld und der Selbstverleugnung. Dagegen möchte sie ein freieres und selbstbewußteres Frauengeschlecht heranreifen sehen, das seine Bestimmung statt im Dulden und Entsagen im Handeln sähe. Das Aufgehen in anderen, das so oft als das edelste Ziel gepriesen wird, scheint ihr ein Verlieren des eigenen Selbst zu sein und oftmals entsprungen aus Scheu vor der Verantwortlichkeit; statt dieses Ideals möchte sie den Frauen wünschen, die Befriedigung kennen zu lernen, die darin liegt, auf eigenen Füßen zu stehen und für eigentliches Thun selbst verantwortlich zu sein. Man braucht die sogenannten weiblichen Tugenden nicht so gänzlich zu verwerfen, ja fast als gefährlich hinzustellen, wie die Verfasserin es thut, um doch zu wissen, daß die Medaille auch ihre Kehrseite hat. Wenn die Heavinly Twins jenseits oder diesseits des Kanals auch nur ein kleines Steinchen wegräumen könnten aus dem mit Hindernissen aller Art so überreich besetzten Weg zur Hebung des weiblichen Geschlechts, so sind sie gewiß nicht vergebens geschrieben.

Das zweite Buch: Our Manifold nature enthält kleinere Skizzen und Beobachtungen nach dem Leben, die zum Teil nicht schlecht gemacht sind. Besonders hat es mich gefreut, die Bekanntschaft des Chinesen „Ah-man" gemacht zu haben, der in seiner Art wirklich ein ausgezeichneter Geselle war, und den die Verfasserin nicht ohne Humor und ganz ohne Nebenabsichten geschildert hat. Die beiden ersten Erzählungen behandeln wieder das Thema „Ehe" und sollen zeigen, eine wie schlechte Gefährtin der Mann auf die Dauer an einer sogenannten echt weiblichen Frau hat, und wie die „neue Frau" auch als Gattin und Mutter entschieden den Vorzug verdient.

Einen wesentlich anderen Ton hören wir aus George Egertons Keynotes herausklingen. George ist ein bei weiblichen Autoren so außerordentlich beliebter Vorname, daß man beinahe schon von vornherein hinter einem Schriftsteller George eine Schriftstellerin vermuten darf. Dieser George aber könnte sein Geschlecht hinter keinem noch so männlichen Vornamen verbergen; es drängt sich dem Leser auf jeder Seite auf, und die gewählte Verkleidung ist eine Geschmacksverirrung oder doch mindestens eine starke Unüberlegtheit bei der sonst so feinen und klugen Verfasserin. Denn sie will ihr Geschlecht auch durchaus nicht verbergen, und während die Georges früherer Zeiten trotz aller Emanzipationsgedanken ihr Pseudonym doch jedenfalls in der Meinung wählten, daß ein männlicher Autor für ein Buch vor-

teilhafter sei als ein weiblicher, zeigt dieser George so wenig von jener Bescheidenheit, daß es fast nach einem unfreiwilligen Selbstverrat aussieht, wenn die Verfasserin sich auf dem Titelblatt doch als Mann geriert. Der Hauptreiz des Buches liegt, für weibliche Leser wenigstens, gerade darin, daß hier eine Frau schreibt, die sich nicht erst halsbrecherische Verrenkungen zumutet, um die Welt womöglich so anzusehen, wie ein Mann sie ansehen könnte, sondern die auch als Schriftstellerin nur Frau sein will, die nur Stimmungen und Bilder giebt, wie eben eine Frau sie sehen und empfinden wird. Hierin liegt auch der Gegensatz zu Sarah Grand, die die Unterschiede zwischen beiden Geschlechtern möglichst ignoriert, und soweit sie unleugbar vorhanden sind, sie darzustellen sucht als durch äußere Einflüsse verursacht und mit diesen verschwindend, während George Egerton gerade das betont, was in der weiblichen Psyche von Natur aus grundverschieden ist vom männlichen Seelenleben.

Was sie schildert, sind ausschließlich Frauen in den verschiedenen Nuancen ihres Gefühlslebens. Das Buch enthält eine Reihe kleiner, unter sich nicht zusammenhängender Skizzen, von denen die zweite: «Now Spring has come» vielleicht die beste ist; dagegen entschieden die am wenigsten gelungene eine andere: «A little grey glove» die einzige, in der ein Mann als der Erzählende gedacht ist. Die erstgenannte kleine Geschichte schildert, wie der Frühling in das Herz einer nicht mehr ganz jungen Frau einzieht mit der Liebe zu einem klugen, eigenartigen Manne, wie sie sich fast auf den ersten Blick verstehen, wie keins eine Saite anschlagen kann, die in dem andern nicht auch erklänge, und wie sie zusammen einen Tag verleben, der vollkommen genannt zu werden verdient. — Das war im Herbst, und sie beschließen, im Frühling wieder zusammenzukommen in der Hoffnung auf gleich glückliche Stunden. Der Winter vergeht in angeregter und beglückender Korrespondenz. Sie giebt darin das Beste aus, was in ihr ist, ja sie wächst über sich selbst hinaus. Der Frühling kommt und mit ihm das Wiedersehen. Aber das halbe Jahr der Trennung hat sie doch innerlich auseinandergeführt; der Freund ist ihr ein anderer geworden, und sie empfindet bei jedem Wort, daß auch sie für ihn nicht mehr dieselbe ist. Sie sprechen von denselben Dingen wie früher, ihr Geist unterhält sich wie früher lebhaft und angeregt, aber sie fühlen nicht mehr die Harmonie ihres innersten Wesens; der Zauber fehlt, der ihre Seelen damals zusammenklingen ließ. Sie gehen auseinander wie fremde Menschen nach einer flüchtigen Bekanntschaft, um die schmerzliche Erfahrung reicher, daß

ein vollkommenes Glück ein so seltener Gast auf Erden ist, daß, wer es auch nur einen Tag genossen hat, schon zu den Lieblingen der Götter zählt und nicht hoffen darf, daß ein solches Geschenk sich wiederhole. — Es ist die feinste Stimmungsmalerei in der anscheinend flüchtigen Skizze, und sie wirkt, was der kurze Auszug nicht erkennen läßt, äußerst ausdrucksvoll. In derselben Art sind auch die andern kleinen Bilder. Sie legen leise Regungen und halb schlummernde Triebe der weiblichen Seele bloß mit einer Feinheit der Auffassung, die immer wieder aufs neue fesselt. Nicht alle aber sind so anmutig wie die oben geschilderte Erzählung. Manche wirken beinahe abstoßend durch die Art, wie sie Stimmungen ans Tageslicht ziehen, die, wenn auch in der Anlage vorhanden, doch selten aus dem innersten Gehege der Seele heraustreten, und die uns geradezu verletzen, wenn wir sie so hervorgeholt, und durch Lettern und Druckerschwärze fixiert, als Dokumente vor uns sehen. Hier macht die Verfasserin manchmal den Eindruck eines naseweisen, frühreifen Kindes, das sich zum enfant terrible auszubilden droht, aber auch hier überrascht sie durch ihren Scharfblick und ihre Reproduktionsgabe.

Die Erklärung des Titels und zugleich den „Grundton“, auf den die ganze Musik gestimmt ist, giebt nachfolgende Stelle, die ich der ersten Erzählung, „A cross line“ entnehme: Sie — die Männer nämlich — haben alle die ewige Wildheit, das ungezähmte, primitive, wilde Temperament übersehen, das in der sanftesten und besten Frau noch lauert. Tief in ihrem Innern brennt, durch Jahrtausende der Konvention hindurch, dieser ursprüngliche Zug, ein unbezähmbarer Rest, der durch die Kultur zwar verdeckt, aber niemals ausgerottet werden kann — der Grundton weiblichen Zaubers und weiblicher Gewalt. — Man sieht, es sind nicht gerade die von galanten Rittern edler Weiblichkeit besungenen Eigenschaften, die unsere Dichterin an den Frauen kennt. Kommen aber diese nicht immer gut weg, so geht es im ganzen den Männern noch viel schlechter; die sind der Verfasserin ein schwerfälliges und stumpfnerviges Geschlecht. Sie bezeichnet sie nicht gerade mit diesen Worten, aber ihre Ansicht über sie würde kaum anders, jedenfalls nicht schmeichelhafter lauten, und es bleibt ihnen zum Trost nur das — vielleicht unbewußte — Geständnis auf dem Titelblatt.

Sonst berührt sie sich gerade hier auch wieder mit ihrer sehr viel korrekteren und moralischeren Landsmännin Sarah Grand. Beide sind in einem Grade abgeneigt, die Superiorität des männlichen Geschlechts, außer vielleicht auf dem Gebiete rein körperlicher Kraft, an-

zuerkennen, der uns bescheidenere Deutsche wirklich mit Staunen erfüllt. Daß unser bisheriges Urteil aber nur auf thörichter Beschränktheit beruhte, möchte ich damit durchaus nicht behaupten. Im Gegenteil; wohl geht bei uns vieles langsamer als anderswo, und wir können uns in der That gegenüber den freieren Engländerinnen und den viel freieren Amerikanerinnen bisweilen eines Gefühls der Beschämung nicht erwehren. Dafür gelingt es uns deutschen Frauen vielleicht glücklich zwischen den beiden Klippen hindurchzuschiffen, an denen die Frauenbewegung scheitern kann. Mit diesen beiden gefahrdrohenden Extremen meine ich das Bestreben, die in der Natur begründeten Unterschiede der Geschlechter zu verwischen und das Betonen einer in dieser Weise doch nur theoretisch konstruierten, absoluten Gleichheit einerseits; andererseits das zu starke Hervorheben der nervösen und sensitiven Seite der weiblichen Natur, die man sich doch eher bemühen sollte, auf ein vernünftiges Maß einzuschränken, anstatt sie geflissentlich auszumalen und in den Vordergrund zu drängen und sie so zu einer geradezu krankhaften Erregung emporzuschrauben.

A. S.



Ein kirchliches Ereignis.

Am 21. Februar dieses Jahres wurde von dem K. württ. Disziplinargericht für evangelische Geistliche auf Grund der mündlichen (nach der allgemeinen Vorschrift geheimen) Verhandlungen vom 10. und 11. Febr. über den Pfarrer Friedrich Steudel zu Maienfels als rechtens erkannt:

„Der Angeschuldigte wird wegen Verletzung der Pflicht des Gehorsams gegen die kirchlichen Ordnungen in Betreff des Gebrauchs der Agende in den gottesdienstlichen Handlungen und in Betreff der Behandlung der kirchlichen Lehre im religiösen Unterrichte, sowie wegen zweier außerordentlicher öffentlicher Kundgebungen, durch welche er die für die Geistlichen in Betreff ihres Verhaltens gegen die vorgesetzte Behörde gegebenen Vorschriften verletzt hat, . . . zu der Strafe der Amtsenthebung, sowie zum Ersatz der Kosten des Verfahrens verurteilt.“

Dieses Urteil muß, wenn man die Entscheidungsgründe in Erwägung zieht, als ein Ereignis für die evangelische Landeskirche

Württembergs betrachtet werden: sie hat damit einen weiteren, starken Schritt vorwärts gethan; ob abwärts oder aufwärts, wird sich erst entscheiden. Da eine Zeitschrift wie diese namentlich auch auf das versteckt Bedeutsame hinweisen muß, glaube ich dieses Ereignis besprechen zu sollen, obgleich ich eine Lust dazu wirklich nicht habe und obgleich ich mit Pfarrer Steudel befreundet bin. Für den, dem der Schwerpunkt der Geschichte in die Entwicklung des Geistes, namentlich der Sittlichkeit und Religion fällt, ist dieses für die „große Welt“ so belanglose Vorkommnis bedeutsamer als die meisten Ereignisse der hohen Politik.

Zunächst eine Vorbemerkung.

Es ist bedauerlich, daß neben Steudels Stellung zur kirchlichen Ordnung auch noch sein Verhalten gegen die vorgesetzte Behörde unter Anklage gestellt werden konnte. Man muß freilich zugestehen, daß er eine solche Anklage riskieren mußte, wenn er weitere Kreise auf seine Behandlung aufmerksam machen wollte; aber er hat dadurch die Durchsichtigkeit des Vorgangs gefährdet. Auch ist es ja für solche, die lieber nicht sehen, nur zu bequem, das Ganze für eine Privatzänkerei Steudels mit dem Konsistorium zu erklären. Doch urteilten die Richter selbst, „die Verfehlungen des Angeschuldigten im Gebrauch der Liturgie und in der Behandlung der Kirchenlehre bilden gegenüber den nachher zu erörternden, der Veröffentlichung der obenerwähnten Zeitungsartikel entnommenen Anschuldigungspunkten den Schwerpunkt seines Verschuldens, weil sie direkt die Grundlagen der evangelisch-kirchlichen Ordnung in Frage stellen.“ Auch lassen die Entscheidungsgründe erkennen, daß die Verletzung der Achtung vor der Behörde, deren Steudel für schuldig befunden wurde, nicht nur so zufällig neben den anderen Delikten herging, sondern wesentlich in einer unangenehmen Kritik der Grundsätze unserer Kirchenleitung bestand. Von dieser Kritik wird gesagt: „sie unterschiebt dem von [der Behörde] durchweg festgehaltenen Begriff der ‚Ordnung‘ als der positiv gegebenen konkreten Norm die Auffassung, als ob es sich bei der von der Behörde betonten Ordnung um die Unterwerfung des Gewissens unter eine als unwahr erkannte Satzung, um die Verleugnung der eigenen religiösen Überzeugung handle.“ Das ist ja eben die Frage, ob diese angebliche Unterschiebung nicht vielmehr nur die unumgängliche Konsequenz der konsistorialen Auffassung der Kirchenordnung nachweist. Daß die Oberkirchenbehörde nicht in purem Mutwillen darauf abzielt, die Geistlichen zu einer Verleugnung ihrer Überzeugung zu ver-

leiten, ist ja selbstverständlich; daß ihre Praxis, wider ihren Wunsch und Willen, eine nicht geringe Anzahl von Geistlichen zur Verleugnung ihrer Überzeugung nötigt, wird niemand leugnen, der die Verhältnisse kennt. Es kommt eben allerdings darauf an, was man „Verleugnung der Überzeugung“ nennt. Die Richter Steudels scheinen hierüber ihre besondere Meinung zu haben. Das zeigt namentlich der Passus in den Entscheidungsgründen, der sich auf die sittliche Qualität von Steudels Verfehlungen bezieht. „Immerhin aber sind im Interesse der Vermeidung unnötiger Härte die besonderen Umstände des Falles, namentlich die in dem Angeschuldigten wirklich gewordenen Beweggründe und Kräfte, einerseits die Gewalt des in seiner Generation weit verbreiteten kritischen Subjektivismus, andererseits der nicht zu verkennende sittliche Ernst in seinem Auftreten und das wirkliche Interesse an der Wahrheit und am Wohl der Kirche, der er übrigens vorwurfsfrei diente, zu berücksichtigen, — wenngleich er dem Vorwurf nicht wird entgehen können, daß die einseitige Ausgestaltung und Pflege seiner sittlichen Bedenken*) ihre Quelle zum Teil in einer gewissen Selbstüberschätzung hat, durch welche er mit dahin geführt wurde, einen Konflikt, den Hunderte neben ihm ohne Schaden für ihre Seelen in der Stille so oder anders auskämpfen, zum Gegenstand eines öffentlichen Martyriums zu machen.“ **) Ich hebe hier das wertvolle Zugeständnis ausdrücklich hervor, daß in Württemberg „Hunderte“ von Geistlichen mit der Kirchenordnung auf gespanntem Fuße stehen. Ob diese „Hunderte“ aber den Konflikt „ohne Schaden für ihre Seelen“ in der Stille so oder anders auskämpfen: das ist und bleibt trotz des hier nicht kompetenten Urteils der zur Amtsenthebung Steudels kompetenten Richter eben die große, schwere Frage. Wie denn können sie den Konflikt in der Stille auskämpfen? Indem sie entweder an der Liturgie ändern, von dem evangelischen Lehrbegriff abweichen, ohne ihrer Behörde offizielle Anzeige zu machen, oder indem sie eine Liturgie, die nicht ihre eigene Überzeugung zum Ausdruck bringt, ohne Änderung verlesen und in Predigt und Religionsunterricht einen evangelischen Lehrbegriff, der nicht ihre eigene Über-

*) Die weiteren Bedenken, die er, um die gerügte Einseitigkeit zu vermeiden, noch hätte pflegen sollen, sind offenbar nicht sittlicher Art.

**) Wer spricht hier? Die Richter über das Verhalten Steudels gegen seine Amtspflicht? Oder sind es Advokaten der bestehenden Kirchenordnung?

zeugung zum Ausdruck bringt, „objektiv" vortragen, ohne ihre eigene Stellung dazu kenntlich zu machen. Eine dritte Weise, den Konflikt in der Stille auszukämpfen, giebt es nicht. Ob aber auf den beiden beschriebenen Wegen die Seele nicht Schaden nimmt? Nun, die Richter des K. württ. Disziplinargerichts für evangelische Geistliche bürgen dafür, daß es nicht geschieht; ob sie aber auf diesem Gebiet als zahlungskräftige Bürgen zugelassen werden?

War also die Auflehnung gegen die Kirchenordnung leider nicht die einzige Anklage gegen Steudel, so mußte sie zum Glück doch als der Hauptgrund der Verurteilung anerkannt werden. Da nur sie von prinzipieller Bedeutung ist, lassen wir die beleidigenden Zeitungsartikel Steudels und alles, was drum und dran hängt, außer acht. Ebenso die freilich sehr interessante Vorgeschichte des Prozesses. Sie ist zwar für die Frage, ob dieses württ. Kirchenregiment das moralische Recht hatte, Steudels Entlassung zu beantragen, von großer Bedeutung; prinzipiell aber ist es gleichgültig, ob das Konsistorium — wie auch mir scheint — mit zweierlei Maß gemessen hat, ebenso, ob ein paar Richter als befangen abgelehnt werden konnten und doch nicht zurücktraten u. s. f. Mich interessiert hier nur das Prinzipielle, und das liegt in Steudels Verhalten gegen die kirchliche Ordnung.

Es wurden ihm Änderungen an der Liturgie und Abweichungen von der Kirchenlehre zur Last gelegt. Mir scheint eine andere Unterscheidung bedeutsamer zu sein. Er hat Bekenntnisse und Gelübde, die in kirchlichen Akten abgelegt werden müssen, abgeschwächt und im liturgischen und lehrhaften Teil seiner Amtsführung gewisse dogmatische Begriffe und Sätze umgangen.

Eine Abschwächung liegt vor, wenn Steudel das Apostolikum bei der Taufe nicht als „das Bekenntnis des heiligen Glaubens" einführte, „auf welchen die Kirche Christi erbauet ist," sondern nur als „das Bekenntnis der christlichen Kirche". Hierher gehört auch, daß er die Konfirmanden das Apostolikum nicht als ihr, sondern als das Glaubensbekenntnis vortragen hieß. Bedeutsamer sind andere Abschwächungen bei der Konfirmation. Steudel ließ die Konfirmanden in dem sogenannten Konfirmandenbüchlein nicht „ihr Bekenntnis" ablegen, sondern forderte sie bloß auf: „Leget nun ein Zeugnis dafür ab, daß ihr vertraut seid mit der Lehre der christlichen Kirche, indem ihr auf folgende [73!] Fragen antwortet." Sodann fragte er sie nicht: „Entsaget ihr dem Reich der Finsternis . . .? verpflichtet ihr euch hingegen dem heiligen Gott, Vater, Sohn und Geist, ewig

treu zu sein ...?" Er sagte dafür vielmehr: „Habt ihr euch heilig vorgesetzt, dem Reich der Finsternis ... zu entsagen? dem heiligen Gott ewig treu zu sein, nach dem Willen und Wort seines Sohnes unter dem Beistand des heiligen Geistes zu leben ...?" — Der Grund ist deutlich genug; ebenso, daß er zugleich die kirchliche Dreieinigkeitsformel beseitigen wollte.

Ich komme auf die Umgehung dogmatischer Begriffe und Sätze. Das in dem Konfirmationsbüchlein enthaltene Bekenntnis, daß in der einigen Gottheit drei Personen seien, Vater, Sohn und Geist, ließ er die Konfirmanden nicht hersagen. An Christus gerichtete Gebete vermied er, wenn sie mehr als eine Ansprache an Christus sein wollten; ebenso ging er Anspielungen auf die „Menschwerdung" Christi aus dem Wege. So konnte er von zehn Weihnachtsgebeten nicht ein einziges gebrauchen. Die Konfirmanden fragte er nicht: „womit beweisest du, daß Jesus Christus sei wahrhaftiger Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren?" — sondern: „womit beweiset man ...?" Das „Empfangen vom heiligen Geist, geboren aus Maria der Jungfrau" deutete er „als Ausdruck für die hervorragende Ausstattung Jesu mit dem heiligen Geist." Denn er anerkannte Jesus „als die Zentraloffenbarung Gottes": sein Ersatz für die Lehre von der Gottheit Christi. Die Höllenfahrt legte er „als deutliche Empfindung der Schrecken" aus, „welche infolge der Sünde den Tod begleiten." Den Tod Christi hielt er als „Heilsthatsache" fest. Dagegen redete er von einem „Versöhnungstod" und „Verdienst Christi" nicht. Das Abendmahl betreffend vermied er außerdem auch Aussagen wie: daß wir „des Leibes und Blutes Christi teilhaftig werden," „seinen Leib und sein Blut im Glauben genießen," „durch sein Blut rein gemacht werden," „mit ihm einst das große Abendmahl feiern" und dergleichen. Deshalb mußte er sich sein Formular für das Abendmahl aus Stücken der gegebenen zusammensetzen. Von den Gebeten für die Gottesdienste zur Vorbereitung auf das heilige Abendmahl konnte er keines unverändert benutzen. Wo er änderte, setzte er allgemeinere Wendungen ein oder statt der dogmatischen Kunstworte biblische Ausdrücke. „Das Abendmahl habe er den Kindern als eine sinnbildliche Handlung zur Erinnerung an den Wert und die Bedeutung des Todes Christi dargestellt, insbesondere auseinandergesetzt, daß die Worte: ›Das ist mein Leib‹ u. s. w. nicht im Sinn einer Verwandlung von Brot und Wein zu verstehen seien. Dabei sei nicht zu vermeiden gewesen, daß die Differenz von der kirchlichen Lehre zutage getreten und zur Sprache gekommen sei." Über die Taufe sagte er im Lehrvortrag,

„daß sich in der Wassertaufe kein magischer Vorgang im Wesen des Kindes vollziehe." Er würdigte die Taufe als Aufnahme in die christliche Gemeinde. U. s. f. u. s. f.

Man gestatte mir, daß ich hier auch mein Gutachten in dieser Sache abgebe.

Die Abschwächung gewisser kirchlicher Bekenntnisse und Gelübde ist auch von „positiven" Geistlichen längst als sittliche und pädagogische Notwendigkeit erkannt worden. Wenn ein 14jähriges Kind bekennt, es werde von seinem Gewissen überzeugt, daß „es leider ein großer Sünder sei, auch zeitliche und ewige Strafen wohl verdient habe"; wenn es dem Teufel und all seinem Werk und Wesen „entsagt", hingegen „sich verpflichtet", Gott und seinem Herrn Jesu zu dienen sein Leben lang: so ist das unter allen Umständen unwahr. Denn es kann die Tragweite seiner Worte nicht bemessen. Das wird bloß deshalb von vielen nicht erkannt, weil man dieses Bekennen, Entsagen, Sich-Verpflichten überhaupt nicht als wirkliche, erlebte und fortwirkende, namentlich bindende Lebensäußerung eines wirklichen Menschen auffaßt. Nun belassen die einen Pfarrer (so einst auch ich) in der feierlichen Handlung die großen, nur leider so leeren Worte, bemühen sich aber, bei der vorhergehenden und nachfolgenden Erklärung derselben sie möglichst abzuschwächen. Andere wenige, wie Steudel, schwächen den Wortlaut des Bekenntnisses und Gelübdes selbst ab. Das letztere ist natürlich das Richtigere. Aber geholfen ist auch damit noch nicht. Soll wieder Wahrheit und Wirklichkeit, also Ernst, in unser religiöses Leben hineinkommen, so müssen wir überhaupt darauf verzichten, Gott dramatisch bewegte Szenen vorzuspielen, wobei man doch ganz von selbst immer etwas mehr sagt, als man eigentlich sagen kann. Wir müssen es nicht sowohl darauf ankommen lassen, daß in unseren großen Worten doch etwas Wahrheit und Wirklichkeit sei; wir müssen vielmehr, um sicher zu gehen, mit dem Wort lieber etwas hinter unserer wirklichen Frömmigkeit zurückbleiben. Dann muß aber die gegenwärtige liturgische Art überhaupt aufgegeben werden. Denn diese redet immer von der tiefsten Tiefe und höchsten Höhe des religiösen Lebens aus und ist daher in dem Munde des empirischen, wirklichen Menschen immer unwahr.

Auch mit der beschriebenen Umgehung dogmatischer Begriffe und Sätze ist dem Geistlichen und der Sache nicht wirklich gedient. Ich habe mir ja seinerzeit auf ähnliche Weise geholfen. Als ich jetzt das Sündenregister Steudels auf acht Folioseiten vor mir hatte, konnte ich mich eines Lächelns nicht erwehren. Mit welchen unwürdigen

Nichtigkeiten habe ich mich doch Jahre lang herumgeschlagen! Ich kann auch Steudel nur beglückwünschen, daß ihm das Konsistorium die Möglichkeit genommen hat, weitere Übungen in der dogmatisch-liturgischen Wortklauberei zu machen. Das muß ja einen Menschen ruinieren, im Gebet, also in den Augenblicken des innigsten Gottesbewußtseins, nicht sowohl mit dem Ausdruck, als vielmehr mit dem vorgeschriebenen Formular ringen zu müssen. Ich meine natürlich nicht, daß Steudel einfach die Liturgie hätte verlesen sollen. Das konnte er ja nicht; sein gesundes sittliches Gefühl hat ihm das verboten. Aber das gesunde sittliche Gefühl eben drängt weiter, über die Wortklauberei hinaus. Vor und mit Gott kann man nur die eigene Sprache, die Sprache des eigenen Herzens reden. Wer kein eigenes Herz hat, kann überhaupt nicht mit Gott reden. Eine gemeinsame Verehrung des Gottes, der Geist und Wahrheit ist, sie ist, wenn überhaupt, dann nur so möglich, daß ein Pfarrer, der mit seiner Gemeinde herzlich verbunden ist, aus seinem Herzen heraus vor und mit Gott redet. Trifft diese Voraussetzung nicht zu (daß der Pfarrer und jeder seiner Hörer ein eigenes Herz hat, und daß diese Herzen in Einem Takt schlagen), so ist eben eine gemeinsame Verehrung des Gottes, der Geist und Wahrheit ist, nicht möglich und auch nicht vorhanden, ob auch in dieser Gemeinde täglich 24 „Gottesdienste“ gefeiert werden. Somit ist das einzig mögliche Ziel religiösen Strebens, daß der Pfarrer den sogenannten „Gottesdienst“ frei produziert. Ich weiß natürlich, daß alle, orthodoxe und heterodoxe, Kirchenmänner, namentlich aber die letzteren, darin eine Ungeheuerlichkeit sehen, einen Beweis meiner radikalen Verbohrtheit, meines absoluten Mangels an historischem Sinn, meiner gänzlichen Verkennung der Bedürfnisse der Gemeinschaft, der Grenzen des Individuums u. s. f. u. s. f. Das geniert mich nicht. Wie ich sagte: es ist das einzig mögliche Ziel religiösen Strebens, daß der Pfarrer den sogenannten Gottesdienst frei produziert. Muß dann dieser Gottesdienst ein ganz anderer werden, so ist das gerade meine Meinung, daß dies eine religiöse Notwendigkeit ist. Würde dadurch die wünschenswerte Gleichheit der Gottesdienste aufgegeben, so meine ich eben, daß diese Gleichheit gegen die Wahrheit des Gottesdienstes überhaupt nicht in Frage kommt. Sie ist auch gar nicht so wünschenswert, sondern eine Gefahr für Geist und Gemüt des Pfarrers und der Hörer. Übrigens würde sich diese Revolution des Gottesdienstes, so viel ich sehe, gar nicht so schwer machen, wenn man gleichzeitig in die Liturgie statt des Prinzips der großen Worte das der schlichten

Rede einführte. Geht sie aber doch schwer, sehr schwer von statten, so ist zu bemerken, daß Leichtigkeit und Bequemlichkeit nicht die Kennzeichen des Guten sind. —

Ich schreibe nun ab, was die Richter über Steudels Führung des Pfarramts zu sagen hatten.

„Was zunächst das Verhalten des Angeklagten gegenüber der Agende betrifft, so ist sein Schutzvorbringen, daß er sich des verbindlichen Charakters derselben in dem Umfange, wie ihn die Anklage, in Übereinstimmung mit der Auffassung der Oberkirchenbehörde, anerkannt wissen will, nicht bewußt gewesen sei, zu verwerfen. Dieser Charakter einer unbedingt verbindlichen Norm, welcher in dem Recht der Gemeinde, den wesentlichen Inhalt der allgemeinen Kirchenlehre auch in der liturgischen Form vorgetragen zu hören, seinen Grund und in der Form der kirchlichen Gesetzgebung und landesbischöflichen Bestätigung seinen Ausdruck gefunden hat, konnte dem Angeschuldigten bei unbefangener Prüfung nicht verborgen bleiben; er durfte ihm jedenfalls von da an, wo die Oberkirchenbehörde den Grundsatz der unbedingten und ausschließlichen Geltung der Liturgie des Kirchenbuchs zum Ausdruck gebracht und ihm jede Abänderung verboten hatte, das Anerkenntnis nicht versagen. Indem er nun — nicht etwa nur gelegentlich, aus besonderen zufälligen Veranlassungen*), sondern grundsätzlich, in bewußter und beabsichtigter Schmälerung des darin niedergelegten religiösen Gedankengehalts — die vorgeschriebene Liturgie willkürlichen Änderungen unterzog, hat er die Rechte der Gemeinde verletzt**) und der Ordnung der Kirche ungehorsam sich widersetzt, somit einer Verletzung der ihm obliegenden Pflicht, sein Amt gemäß den bestehenden Gesetzen und Ordnungen wahrzunehmen, sich schuldig gemacht, welche durch den Ungehorsam gegen die ihm zugegangenen speziellen Weisungen und Untersagungen der vorgesetzten Behörde erschwert wurde.

„Was die von ihm im Unterricht zum Ausdruck gebrachten verschiedentlichen Abweichungen von der Kirchenlehre betrifft, so ist für

*) Gestatten „unbedingt verbindliche Normen“, daß man gelegentlich, aus besonderen, zufälligen Veranlassungen, von ihnen abweiche? Nein! Aber das Konsistorium glaubt einen anderen Geistlichen nicht verfolgen zu sollen, obgleich er sich grundsätzlich vorbehielt, wenn seelsorgerliche Gründe es erfordern, an der Liturgie (allerdings nicht viel) zu ändern. Darum . . .

**) Die Gemeinde Maienfels hat sich fast einstimmig für ihren Pfarrer verwendet.

die Verpflichtung des Geistlichen zu deren unverkürztem Vortrag an und für sich eine strikte und klare Norm gegeben in der Verpflichtungsformel vom 20. Februar 1827, nach welcher der Angeschuldigte am 21. Februar 1892 anläßlich seines Eintritts in den Kirchendienst in Pflichten genommen wurde und wonach er versprochen hat: ‚insbesondere . . . sich bei seinen Vorträgen und dem Religionsunterricht an die heilige Schrift zu halten und sich keine Abweichungen von dem evangelischen Lehrbegriff, so wie derselbe vorzüglich in der Augsburgischen Konfession enthalten ist, zu erlauben'. Dem letzteren Satz gegenüber ist insbesondere die Verteidigung des Angeschuldigten, man wisse nicht, was unter dem evangelischen Lehrbegriff zu verstehen und begriffen sei, unzutreffend; denn zweifellos stand das, was er abweichend von der Kirchenlehre vortrug, wie er selbst nicht in Abrede zieht, in Widerspruch mit dem dogmatischen Inhalt der Augustana. Nun ist allerdings durch die aus anderen Anläßen ergangenen Konsistorialerlasse vom 20. Januar und vom 1. Juni 1893 den Geistlichen in Hinsicht der Geltendmachung subjektiver Lehrauffassungen — namentlich in der Predigt und im Unterricht der älteren Schüler höherer Lehranstalten*) — eine gewisse Bewegungsfreiheit zugestanden, und der Angeschuldigte beruft sich auch hierauf zu seiner Verteidigung. Allein auch hierin kann ihm nicht beigepflichtet werden. Denn der Erlaß vom 26. Januar 1893 führt keine schrankenlose Willkür ein, wenn er ausspricht: es ist keinem Geistlichen versagt, die christliche Wahrheit unmittelbar aus der heil. Schrift zu entnehmen und darzustellen, w o f e r n**) nur der sachliche und geschichtliche Zusammenhang mit den Grundzeugnissen, in welchen die evangelische Kirche ihr Schriftverständnis niedergelegt hat, gewahrt bleibt, — und wiederum die Geistlichen an die Verpflichtung erinnert, ‚die Gemeinden aus der heil. Schrift in Übereinstimmung mit dem wesentlichen Inhalt der reformatorischen Bekenntnisse zu erbauen' . . . Der Erlaß vom 1. Juni 1893 sodann warnt insbesondere davor, ‚die Stellung als Diener der Kirche zu Angriffen auf die kirchliche Lehre und Ordnung zu mißbrauchen'. Abgesehen nun von der Verschiedenheit der Aufgaben und Voraussetzungen der Predigt und des Jugendunterrichts, welche unter Umständen einen erheblichen Unterschied auch in der Beurteilung

*) So viel mir bekannt, stehen bei uns die Religionslehrer an den Oberklassen höherer Lehranstalten nicht unter dem Konsistorium, sind auch nicht an den evang. Lehrbegriff gebunden.

**) Was heißt das?

von Lehrabweichungen bedingen kann*), konnte der Angeschuldigte als ausgebildeter Theologe darüber nicht im Zweifel sein, daß er mit seinen dogmatischen Abweichungen und Umdeutungen ganz wesentliche**) Bestandteile der evangelisch christlichen Kirchenlehre, zum Teil Grundlagen der kirchlichen Lehrauffassung, berührte und in Frage stellte. Er konnte, wenn er sich darauf berief, daß die Grenze der von der Behörde gewährten Bewegungsfreiheit und Zulassung fließend und unerkennbar sei, nach dem Erlaß vom 29. Januar 1895 wiederum darüber nicht im Zweifel sein, daß das Konsistorium diese Grenze nicht in der Weise zog, wie er sie gezogen wissen wollte, vielmehr in authentischer Interpretation seiner Erlasse vom Jahre 1893***), den Schutz und die Vergünstigung [so!] jener Erlasse demjenigen Verhalten versagte, das der Angeklagte bis dahin beobachtet hatte und das er trotzdem auch von da an bis zu seiner vorläufigen Amtsenthebung im wesentlichen unverändert fortsetzte, ja, das er endlich wieder und wieder, noch während des Disziplinarverfahrens und in der mündlichen Verhandlung, auch ins künftige beobachten zu wollen und zu müssen erklärt hat. Am allerwenigsten aber konnte er sich dem Bewußtsein pflichtwidrigen Handelns speziell auch jenen Erlassen von 1893 gegenüber entziehen, wenn er im Lehrvortrag die Hörer und Schüler auf die Abweichungen seiner dogmatischen Auffassung aufmerksam machte, auf die kirchlichen Lehren als auf dasjenige, was sie von ihm nicht lernen, hinwies †) und so den Unterricht und seine Vorträge [d. h. Predigten] geradezu zum Angriff auf die Kirchenlehre benützte, also polemisch verfuhr, statt den sachlichen und geschichtlichen Zusammenhang zu wahren. ††)

„Wie aus dem bisherigen erhellt, handelte es sich in allen dem

---

*) In der Verpflichtung des Geistlichen, nach der er abgeurteilt werden muß, ist ein solcher Unterschied nicht angedeutet.

**) Auch diese Unterscheidung von wesentlichen und unwesentlichen Bestandteilen der Kirchenlehre ist in der Verpflichtung des Geistlichen nicht angedeutet.

***) Dann sollte der Erlaß an Steudel vom 29. Januar 1895 amtlich veröffentlicht werden; denn eine solche authentische Interpretation geht alle Geistlichen an.

†) Was soll das heißen? Steudel kann doch nur den Inhalt der Kirchenlehre mitgeteilt und dann angegeben haben, warum er sie sich nicht zueignen könne. Wäre es etwa richtiger von ihm gewesen, nur seine Meinung als die einzig mögliche den Schülern einzuprägen?

††) Jetzt wird obiges Wofern etwas klarer.

Angeschuldigten zur Last fallenden Kundgebungen des Ungehorsams und der Ordnungswidrigkeit um eine systematische Regierung der entgegenstehenden Normen, um die Bethätigung eines Prinzips, welches er ohne wesentliche Einschränkung und in gleicher Weise, wie bisher, auch in der Zukunft zutreffenden Falls im Pfarramt durchzuführen entschlossen ist.*)

„Bedenkt man, wie weitgehend dieses Prinzip des Angeschuldigten, wie unkontrollierbar seine Anwendung und konkrete Gestaltung, wie unberechenbar endlich der Erfolg und die Wirkung davon ist, so muß man in den von ihm eingeräumten Verletzungen der kirchlichen Ordnung eine erhebliche Gefahr für die Entwickelung und Erhaltung des religiösen Lebens in der Gemeinde erblicken. Sein Verhalten — in erster Linie Auflehnung gegen jene Ordnung — kennzeichnet sich als ein solches, welches das Vertrauen auf eine im Sinne der Einzelgemeinde wie der Gesammtkirche ersprießliche, den Ordnungen und der Lehrauffassung der Kirche entsprechende Wahrnehmung seines Amtes in hohem Grade zu erschüttern geeignet ist und die Bedenken der zur überwachenden Fürsorge berufenen vorgesetzten Behörde, fernerhin eine Gemeinde der evangelischen Landeskirche seiner Seelsorge anzuvertrauen, in weitem Umfang rechtfertigt."

So die Richter.

Diese Ausführungen werden nach ihrer Gesamtheit auch für den verständlich sein, der die Vorgeschichte des Falls Steudel und überhaupt unsere württembergischen Verhältnisse nicht genauer kennt. Auf einiges Einzelne habe ich durch Anmerkungen besonders hingewiesen. Es erübrigt mir noch, die Bedeutung der Verurteilung Steudels für die kirchliche Entwickelung Württembergs zu erklären.

Ich halte sie für das bedeutendste Ereignis in der Kirchengeschichte Württembergs seit vielen Jahren. Es ist damit ein großer Schritt vorwärts gethan worden. Was das Konsistorium immer vermied, was man auch in meinem „Fall" noch umgehen konnte, weil mir die Entscheidungsgründe des Absetzungsurteils im einzelnen nicht mitgeteilt werden mußten, das vermochte der neugeschaffene Disziplinargerichtshof nicht hinauszuschieben: er hat die Amtspflicht des Geistlichen definiert. Mit völliger Genauigkeit noch nicht, aber man kann zufrieden sein. Dieses Resultat ist mit einer Absetzung nicht zu teuer bezahlt.

Der württembergische Pfarrer weiß jetzt, daß die Liturgie den

---

*) Natürlich! Denn er hatte eine Überzeugung!

Charakter einer unbedingt verbindlichen Norm hat. Wenn von den Richtern doch noch zwischen grundsätzlichen und zufälligen Änderungen an der Liturgie unterschieden wird, so sieht man, daß sie die Unbedingtheit dieser Norm aus Freundlichkeit gegen das Konsistorium, dessen bisherige Maßregeln sie nicht zu offen desavouieren durften, selbst lieber wieder ein bißchen bedingen möchten. Aber das geht natürlich nicht an. Nein, die Liturgie ist jetzt unbedingte Norm, hat unbedingte und ausschließliche Geltung. Jedes eigene Wort des Pfarrers bei liturgischen Handlungen ist jetzt strafbare Kontrebande. Es kommt weder auf die Wünsche der Gemeinde an, der realen Einzelgemeinde nämlich. noch auf Bedürfnisse des Pfarrers. Bei „unbefangener Prüfung" kann es keinem Pfarrer „verborgen bleiben," daß die kirchengesetzlich eingeführte, landesbischöflich bestätigte Liturgie ein selbständiges Recht hat, vorgetragen zu werden.

Zweitens weiß man in Württemberg jetzt endlich, was der vielberufene evangelische Lehrbegriff ist. Das ist nichts anderes als der dogmatische Inhalt der Augustana. Die Verpflichtung des Geistlichen, um deren authentische Interpretation man sich bisher vergeblich bemühte, ist nun als strikte und klare Vorschrift erkannt, die Kirchenlehre unverkürzt vorzutragen. Wo sich der Pfarrer in Unterricht und Predigt im Widerspruch weiß mit dem dogmatischen Inhalt der Augustana, da hat er seine eidesstattliche Pflicht gebrochen. Zwar unterscheiden die Richter nachher wieder — aus Freundlichkeit gegen das Konsistorium, wie ich vermute, das nicht zu offen desavouiert werden konnte, — zwischen wesentlichen und unwesentlichen Abweichungen von dem evangelischen Lehrbegriff. Aber das ist natürlich unmöglich. Wie kann eine „strikte und klare Norm" mit einer so fließenden Unterscheidung rechnen? Und wäre diese je von praktischer Bedeutung, so hätten die sonst so exakten Richter doch auch bei Steudel unterscheiden müssen: der 1. und 17. Punkt ist unwesentlich, der 2., 6. und 13. wesentlich u. s. f. Aber das war gar nicht nötig, wurde auch praktisch nicht für nötig befunden — denn der *unverkürzte* Vortrag der Kirchenlehre, d. h. des dogmatischen Inhalts der Augustana, ist *strikte* und *klare* Pflicht des Geistlichen.

Endlich wissen jetzt die Pfarrer Württembergs, daß es durch Urteil des höchsten geistlichen Gerichtshofs als pflichtwidriger Angriff auf die Kirchenlehre charakterisiert ist, seine persönliche Abweichung von dem evangelischen Lehrbegriff bemerkbar werden zu lassen. Außer der Pfarrer würde selbst hervorheben, daß er nicht aus guten, lang und wohl erwogenen Gründen, sondern im Mutwillen von der Kirchenlehre abgewichen ist. Denn dann können sich die Hörer natürlich nicht versucht fühlen, ihm nachzufolgen; behauptet er aber, für seine Abweichung Gründe zu haben, gute sogar, so ist der Angriff auf die Kirchenlehre vollzogen.

Nun erfahren wir von dem Gerichtshof selbst, daß „Hunderte" von Pfarrern (die man ja nicht bloß als liberale sich denken darf) einen Konflikt mit der Kirchenordnung so oder anders in der Stille auskämpfen. Die Herren von Gemmingen, Müller, Wittich, Schüz,

Pfizer, Herzog, Zeller bezeugen ihnen auch, daß sie dabei an ihren Seelen keinen Schaden nehmen. Ich meine, sie dürften sich trotzdem ihre sittliche Lage jetzt noch einmal genau ansehen. Denn es ist keine Bürgschaft dafür vorhanden, daß diese Herren auch in einem höheren Gericht als Richter fungieren werden.

Wollen aber diese „Hunderte" ihre Lage jetzt genau erwägen, so werden sie entdecken, daß ihnen jetzt alle Auswege verbaut sind, durch die sie bis jetzt ihre Ehre noch in Sicherheit brachten.

Die Amtspflicht des Pfarrers ist nun eindeutig definiert: die Liturgie wörtlich genau, den evangelischen Lehrbegriff unverkürzt zum Vortrage zu bringen. Der evangelische Lehrbegriff ist ebenso eindeutig definiert: der dogmatische Inhalt der Augustana. Ich nenne einige Hauptsachen: drei Personen in der einigen Gottheit; daß die Erbsünde unter ewigen Gotteszorn verdammt; daher Heilsnotwendigkeit der Taufe, Verdammnis ungetaufter Kinder; Christus ist wahrer Gott und Mensch in einer unzertrennten Person; Versöhnung des Zornes Gottes durch den Tod Christi; Höllenfahrt, Himmelfahrt, öffentliche Wiederkunft Christi; daß wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftiglich unter der Gestalt des Brots und Weins im Abendmahl gegenwärtig sei. Seine Abweichung von einem dieser Sätze anzudeuten, ist jetzt als Angriff auf die Kirche, als Übertretung der Verpflichtung festgestellt. Wie soll dann aber der Pfarrer auf Erweichung dieser Anschauungen, auf Umstimmung der Gemeinde in diesen Dingen hinarbeiten? Er hat sie ja vielmehr unverkürzt vorzutragen, ohne einen Zweifel merken zu lassen!

Wer diese Dogmen nicht unverkürzt annimmt, muß in Predigt und Religionsunterricht, von der Liturgie ganz abgesehen, jetzt einfach „referieren", ohne seine Privatmeinung kenntlich zu machen, d. h. lügen.

So steht jetzt die Sache. Gefährlich ist die Lage dieser Hunderte darum noch gar nicht. Denn die Oberkirchenbehörde ist nicht verfolgungssüchtig; nur Selbstanzeige bringt in Gefahr. Die Hunderte können also ihren Kampf auch fernerhin so in der Stille auskämpfen, daß sie eben doch an Liturgie und Lehre ändern, weglassen, umdeuten, bis sie ihnen passen. Ja, das können sie immer noch — wenn sie „können."

Und das ist jetzt die Frage: ob sie „können".

„Können" sie, so ist eine natürlich schöne und gedeihliche Friedenszeit für die württembergische Kirche in Aussicht; denn dann sind sie moralisch geknickt, und das Kirchenregiment hat für die nächsten Jahre nichts Ernsthaftes von diesen Hunderten stiller Kämpfer zu befürchten.

„Können" sie nicht, so giebt es Sturm.

Wollte Gott, es gäbe Sturm. Denn die Luft ist in dem Stuttgarter Kessel drückend schwül. Ein scharfer Windstoß würde gewiß auch manchen erquicken, dem jetzt vor dem Sturme noch bangt.

Chr. Schrempf.

Für die Redaktion verantwortlich der Verleger, an den man die für die Wahrheit bestimmten Aufsätze und Briefe persönlich richten wolle (E. Hauff, Firma: Fr. Frommanns Verlag in Stuttgart).



Der gegenwärtige Stand der christlich-sozialen Bewegung.

In der Pfingstwoche tagt in Stuttgart der evangelisch-soziale Kongreß, der, wie bekannt, seit Jahren zum Sammelpunkt der christlich-sozialen Bestrebungen auf dem Boden des deutschen Protestantismus geworden ist. Daher wird es den Lesern der „Wahrheit", von denen so mancher gewiß am Kongreß teilzunehmen gedenkt, passend erscheinen, über die vorhandenen christlich-sozialen Richtungen und Gegensätze orientiert zu werden. Ist doch gegen die Christlich-Sozialen und auch unter den Christlich-Sozialen ein Kampf entbrannt, der nicht nur zeitweilig den Bestand des evangelisch-sozialen Kongresses gefährdete, sondern sogar die Vernichtung der christlich-sozialen Bewegung überhaupt herbeiführen wollte. Das ist bisher nicht gelungen; im Gegenteil steht zu hoffen, daß die christlich-soziale Bewegung gekräftigt und geläutert aus dem äußern und innern Kampfe hervorgehen wird.

Allerdings haben sich zwei Richtungen unter den Christlich-Sozialen herausgebildet und bereits angefangen, sich selbständig zu organisieren, die in starkem Gegensatz zu einander stehen und immer mehr auseinander zu gehen scheinen: die sogenannten „Alten" und „Jungen", d. h. die um Stöcker resp. um Pfarrer Naumann in Frankfurt a. M. gescharten Christlich-Sozialen. Aber dennoch wird sich eine dauernde Verbindung und Gemeinschaft dieser divergierenden Elemente bei gutem Willen erreichen lassen: eine Gemeinschaft zunächst der Propaganda nach außen und der Gedankenarbeit und des Austausches nach innen auf dem evangelisch-sozialen Kongreß, aber eine Gemeinschaft auch der praktischen Arbeit in den evangelischen Arbeitervereinen und in den Gemeinden. Diese überaus notwendige

Gemeinschaft wird sich um so eher erreichen lassen, als die beiden genannten Richtungen durchaus nicht den ganzen Kongreß repräsentieren. Es mag von Fernerstehenden oft übersehen werden, ist aber eine Thatsache, mit der gerechnet werden muß, daß ein großer Teil, vielleicht das Gros der Kongreßmitglieder, beiden Richtungen neutral gegenübersteht. Diese Evangelisch-Sozialen, die ein großes, geistiges Kapital repräsentieren, identifizieren sich weder mit Stöcker noch mit Naumann und bilden eben deshalb, weil beide Richtungen ihrer Unterstützung nicht entraten können, ein sehr starkes Bindeglied zwischen beiden.

Dazu kommt ein zweites. Die Unterschiede zwischen Stöcker und Naumann haben bisher nicht vermocht, das persönlich-freundschaftliche Verhältnis zwischen beiden oder das Bewußtsein der Gemeinsamkeit der Interessen und Grundanschauungen zu trüben. Vielleicht aber wird man sagen dürfen, daß die Unterschiede nicht einmal so groß sind, wie sie namentlich Stöcker erscheinen. Groß allerdings sind sie; namentlich in der Beurteilung der Sozialdemokratie. Mit dieser will Stöcker gar nichts gemein haben, er verurteilt sie in jeder Beziehung; sein Gegensatz gegen sie ist so stark, daß er sie als reine Verkörperung des Atheismus, der Vaterlandslosigkeit, der wirtschaftlichen Utopie verurteilt und abweist. Dies Urteil, das vor 20 Jahren wohl noch das allgemeine war, und auch heute noch oft gefällt wird, ist sehr begreiflich, wenn man die maßlosen Angriffe der sozialdemokratischen Presse selbst gegen die wohlmeinendsten Bestrebungen, wenn man die Gehässigkeiten der Agitation oder die bekannten Taktlosigkeiten der Fraktion, die jedem vaterländischen Gefühl ins Gesicht schlagen, erwägt; aber richtig ist eine solche Auffassung schwerlich. Darin scheint mir ein wesentlicher Vorzug der Naumannschen Richtung zu liegen, daß er der Sozialdemokratie objektiver gegenüberzustehen und ihre relative Berechtigung einzusehen vermag. Noch immer hat die Geschichte gezeigt, daß eine Erscheinung, welche die Gegner nur als Abfall von der bisherigen, berechtigten Entwicklung zu beurteilen vermochten, in Wahrheit ein notwendiges und darum relativ berechtigtes Moment der Gesamtentwicklung repräsentierte. Naumann hat den Mut, der sozialdemokratischen Richtung, die noch so unmittelbar in die Gegenwart hineinragt, ein geschichtliches Recht einzuräumen. Darin liegt ein Doppeltes. Sie war in der Vergangenheit notwendig, weil sie ein wesentliches Moment der geschichtlichen Entwicklung repräsentierte, weil sie neue, richtige Anschauungen eröffnete, und — sie wird zerfallen, sobald das Neue, das sie aufstellte, als Ferment der Ge-

samtentwicklung des geschichtlichen Lebens fortwirkt, und in Zukunft neue Fragen neue Gruppenbildungen erforderlich machen. Das Recht der Sozialdemokratie bestand darin, daß sie die großen wirtschaftlichen Fragen in den Vordergrund gestellt und das Standesbewußtsein des (Industrie)-Arbeiters ins Leben gerufen hat. Das Unrecht der Sozialdemokratie ist ein dreifaches. Zunächst hat sie Unrecht auf ihrem eigensten Gebiete, dem sozialpolitischen. Sie ist Doktrinarismus; sie füttert das Volk mit nationalökonomischer Theorie, d. h. mit einer Dogmatik; Dogmatiken aber überleben sich. Es gibt keine ewigen Systeme. Der Sozialdemokrat „denkt immer an die Gesamtgesellschaft; wir müssen an die Teile dieser Gesellschaft, an Arbeitslose, Tagearbeiter, Industriearbeiter, Tagelöhner, Bauern, Handwerker, Kaufleute, Beamte in ihrer Besonderheit denken." Der Sozialdemokrat wartet auf den einen, großen Tag des allgemeinen Umschwunges, den Untergang der alten Gesellschaft; Naumann betont den Gedanken des allmähligen, an die bisherigen Formen anknüpfenden, sozialen Rechtsfortschrittes. Unrecht hat die Sozialdemokratie ferner mit ihrer Vaterlandslosigkeit. Hier ist ihr schwächster Punkt; denn wer innere Politik treiben will, der muß erst Volk, Vaterland und Grenzen sichern, er muß für nationale Macht sorgen. Was nützt uns die beste Sozialpolitik, wenn die Kosaken kommen. „Wir brauchen einen Sozialismus, der regierungsfähig ist. Regierungsfähig heißt: fähig, bessere Gesamtpolitik zu treiben als bisher. Ein solcher regierungsfähiger Sozialismus ist bis jetzt nicht vorhanden. Ein solcher Sozialismus muß deutschnational sein." Der dritte Punkt, worin die Sozialdemokratie Unrecht hat, ist ihr Materialismus. Die Sozialdemokratie hat eine materialistische Zukunftshoffnung, bei der der Willensentschluß keine Rolle spielt. Die Verhältnisse sollen von selbst die Zukunft machen. Das ist ein Wahn. Die Verhältnisse ohne Willensentschluß sind lediglich zerstörende Mächte. Das Gute hängt ab von der Kraft der sittlichen Leistung, die die Verhältnisse beeinflußt. Der Sozialismus hat sich mit einer naturwissenschaftlichen Auffassungsweise verbunden, die vor 30 Jahren wissenschaftlich modern war, heutzutage aber in der obern Schicht der Gesellschaft längst überwunden ist. Von der Anschauung eines Büchner und Moleschott aus kann eine Volkssittlichkeitslehre nicht geschaffen werden. Der Sozialismus kommt nicht aus der modernen Naturwissenschaft; daher kommen die technischen Umwälzungen; aber das ideale Moment in ihm, das Moment der menschlichen Gemeinschaft und Bruderliebe ist ein Erbe Jesu Christi auch bei denen, die nichts von ihm wissen wollen. Deshalb ist der

Sozialismus nicht zu begründen auf den Darwinismus, sondern zu klären, zu reinigen und energisch zu machen durch Jesus Christus.

Weil Naumann die Sozialdemokratie in ihrer geschichtlichen Begrenztheit zu erfassen und zu beurteilen vermag, weil er sich im Besitze einer der sozialdemokratischen überlegenen Welt- und Gesellschafts-Anschauung weiß, deshalb fordert er, daß der Kampf gegen sie ausschließlich mit geistigen Waffen geführt werde. Jeder Versuch, sie mit polizeilichen Zwangsmaßregeln zu bekämpfen, ist ein verhängnisvoller Fehler. Denn die Kraft, sie mit Gewalt zu beseitigen, hat die Regierung ebensowenig, wie die Sozialdemokratie die Kraft hat, das Kaisertum zu stürzen. Aber noch aus einem andern Grunde muß die Anwendung von Zwang gegen die Sozialdemokratie abgelehnt werden. Denn dadurch verhindert man ihre geistige Überwindung. Nur wenn man sie sich selbst überläßt, macht man es möglich, daß sie den Zeitverhältnissen entsprechend sich umbildet; daß sie sich den Einwirkungen der heutigen nationalökonomischen Wissenschaft und der Predigt des Evangeliums erschließt; daß sie praktischer, patriotischer und christlicher wird. Mit Recht konstatiert Naumann, daß sich die Gefüge der sozialdemokratischen Wirtschaftslehre und ihr Zusammenhang mit materialistisch-naturwissenschaftlichen Anschauungen stark zu lockern beginnen. Dagegen finde man noch keinerlei monarchische Anwandlungen. „Das hat seinen sehr deutlichen Grund: weil die Republik nicht öffentlich verhandelt werden darf, behält sie ihren Glanz und Zauber. Die Hand der Polizei hindert die geistige Gesundung."

Worin liegt denn aber der geistige Kern der Sozialdemokratie, der unverlierbare Fortschritt, den sie der Entwicklung unsres Volkslebens gebracht hat? Er liegt darin, daß sie die soziale Frage vom Standpunkt der Bedrängten, für die Bedrängten und mit den Bedrängten bearbeitet; und diesen Gesichtspunkt müssen wir uns aneignen. „Wir arbeiten da weiter, wo sie angefangen hat. Wir wollen praktisch durch Einzelreform den Sozialimus, soweit durchführbar, realisieren." So hoch veranschlagt Naumannn diese Übereinstimmung, daß er den christlichen Sozialismus geradezu „als Bruder des demokratischen Sozialismus" bezeichnet. Man wird diesen Ausdruck nicht pressen dürfen. Er besagt nichts anderes, als daß es Naumann und seinen Freunden nicht minder Ernst damit ist, dem vierten Stande zu seinem Rechte zu verhelfen, als der Sozialdemokratie. Dagegen ist es, obgleich selbst Stöcker diesen Vorwurf erhebt, eine ungerechtfertigte Anklage: die

jungen Christlich-Sozialen wollten die Klassenherrschaft des Proletariats aufrichten. Allerdings muß zugestanden werden, daß in dieser Beziehung bei Naumann und noch mehr bei manchen seiner Freunde eine Unklarheit vorliegt. Denn die Aussagen hierüber weisen in verschiedene Richtungen. Wenn manche seiner Freunde auf eine „allgemeine, radikale Reformpartei" hoffen („Hilfe" 42,2), so weist das doch auf eine große Partei des Proletariats hin. Wichtiger aber als diese und ähnliche Einzelheiten ist Naumann's Beurteilung der bürgerlichen Parteien, die er genau wie die Sozialdemokratie als reaktionäre Masse auffaßt. Ohne Kritik eignet er sich die interessanten, aber allzu pessimistischen, Ausführungen von Prof. Max Weber in Freiburg über „Nationalstaat und Volkswirtschaftspolitik" an. Den Stand der preußischen Junker, auf dem das Königtum sich bisher politisch gestützt hat, sieht dieser heute im ökonomischen Todeskampfe liegen. Das städtische Bürgertum sehnt sich zum teil nach einem neuen Cäsar, der uns schirmen soll gegen Sozialdemokratie und etwaige kaiserliche Sozialreform, zum teil ist es längst versunken in jene politische Spießbürgerei, aus welcher die breiten Schichten des Kleinbürgertums noch niemals erwacht sind. Scheinen so die bürgerlichen Klassen als Träger der Machtinteressen der Nation zu verwelken — ist nicht dann die Zeit des Proletariats gekommen, ist dann nicht der vierte Stand der Träger der Zukunft? Ich glaube, daß Naumann diese Konsequenz nicht wird ziehen wollen und Weber noch weniger, aber man wird sich gegen diese Konsequenz nur schützen können, wenn man die politische und ökonomische Lebenskraft der alten Stände höher anschlägt, als von Weber geschehen ist.

Doch fehlt es nicht an Äußerungen Naumann's, die in eine andre Richtung weisen und seine eigentliche Meinung enthalten. In seinen „sozialen Briefen an reiche Leute" spricht er sich mit aller wünschenswerten Klarheit dahin aus, daß in absehbarer Zeit der Dienst des Kapitals zur Organisation der Arbeit noch nicht entbehrt werden könne. Damit erkennt er die Existenzberechtigung des Großbürgertums neben dem Kleinbürger- und Arbeiterstande an. Zweifelhafter ist ihm, ob der Großgrundbesitz heute noch lebensfähig ist. „Wenn der Großgrundbesitz noch in sich stark ist, d. h., wenn er noch heute einen wirtschaftlichen Fortschritt des ganzen Volkes bedeutet, dann werden ihm alle Angriffe, auch die unseren, nichts schaden können. Ist er aber ganz oder teilweis nicht mehr die Form, in der das deutsche Volk seinen Acker am besten bewirtschaftet, dann hilft ihm auch alle Sympathie wenig, dann setzt sich das Richtige entweder von

selbst durch, oder der ganze Volkskörper nimmt Schaden." („Hilfe" 35,3). Ich bin nun aus mancherlei Gründen der Meinung, daß namentlich im deutschen Osten der Großgrundbesitz noch eine viel größere Lebenskraft hat, als Naumann mit seinen Freunden anzunehmen geneigt ist. Noch auf lange hin wird dort der Großgrundbesitz Träger deutscher Kultur und deutscher Gesittung bleiben. Aber jedenfalls wird auch Naumann sich einen Gedanken aneignen können, den Stöcker fälschlich gegen ihn ausspielt. „Wir wollen einen auf Berufsständen sich in Harmonie und Solidarität aufbauenden Staat, der in sozialer Weisheit jedem seiner Glieder Luft und Licht verschafft, um sich richtig zu entwickeln, der das Ganze des Staatslebens in christlichem Geiste ordnet und den Lebensmächten des Evangeliums den freien Einfluß auf das Volk gestattet." Ausdrücklich verteidigt Naumann die „jungen" Christlich-Sozialen gegen den Vorwurf, daß sie einseitig Arbeiterinteressen vertreten. Der Vorwurf der Einseitigkeit sei unberechtigt, denn wiederholt sei die „Hilfe" auch für die Handwerker, für die kaufmännisch Angestellten, für die Lehrer und besonders für die mittleren und kleineren Landwirte eingetreten. „Sie treten allerdings ein für alle diejenigen, welche auf Arbeit angewiesen seien, um leben zu können, und gegen alle die, welche von Kapital- oder Bodenrente, d. h. nicht von Arbeit, leben" („Hilfe" 50,4). Daß ein solches Verhalten dem von Stöcker aufgestellten Ziele nicht zuwider läuft, hat dieser selbst anerkannt, indem er den Christlich-Sozialen die Aufgabe zuschreibt, im besondern die Interessen der abhängigen Leute zu vertreten, und Naumann seinerseits erklärt die Frage, ob nicht der Arbeiterstand den andern Klassen gegenüber zu mächtig würde, für eine reine Doktorfrage. Jetzt gelte es, daß er überhaupt soviel politische Macht gewinnt, um leben zu können („Hilfe" 43,7).

Fassen wir das Ergebnis unsrer bisherigen Darstellung zusammen. Naumann ist in der Lage, die Sozialdemokratie gerechter und hoffnungsvoller beurteilen zu können als Stöcker. Das ergiebt für ihre politische Gesamtanschauung eine erhebliche Differenz; ein Unterschied zeigt sich auch in der Stimmung gegenüber dem vierten Stande; aber soweit dieselbe in faßlichen, deutlichen Vorstellungen ausgesprochen ist, zeigt sich ein greifbarer, praktisch wichtiger Unterschied der beiden Richtungen nicht.

Leichter faßbar sind die andern Differenzpunkte zwischen Stöcker und Naumann. Nur im Vorübergehen berühre ich ihre Stellung zum Judentum. Das Eisenacher Programm der Stöckerschen Christ-

lich-Sozialen fordert in der Judenfrage 1. Ausschluß der Juden aus allen obrigkeitlichen Ämtern, 2. Zulassung der Juden zu anderen Ämtern und zur Advokatur nach dem Bevölkerungsverhältnis, 3. Verhinderung des Überwucherns der Juden an den christlichen höheren Knaben- und Mädchenschulen und der jüdischen Lehrkräfte an den Universitäten, 4. Verbot der Judeneinwanderung. Naumann dagegen erklärt sich gegen den Antisemitismus, weil die wirtschaftlichen Fragen keine Personal- sondern Sachfragen sind; weil Großkapitalismus, Ausbeutung und Wucher nicht nur in Judenhänden, sondern bei Jedermann schädlich wirken und daher überall gleichmäßig zu bekämpfen sind. Schwerlich wird Stöcker außerhalb des engen Kreises seiner nähern Anhänger für diese halben Maßregeln Anerkennung finden. Denn entweder wird man die Emanzipation der Juden überhaupt als fehlerhaft beurteilen und rückgängig zu machen versuchen müssen, oder man wird die Hoffnung festhalten müssen, daß es der Kraft des Volkstums und des Christentums gelingen wird, diesen Fremdkörper uns zu assimilieren. Daß dies letztere der allein gangbare und schließlich auch der dem Christentum zumeist angemessene Weg ist, erscheint mir als unzweifelhaft.

Ein dritter Differenzpunkt betrifft die Stellung zur konservativen Partei. Stöcker nämlich vertrat den Standpunkt, daß nur im Anschluß an eine konservative Gesamtbewegung die christlich-soziale Richtung Aussicht auf Erfolg habe, während Naumann diesen Anschluß für ein großes Hindernis einer energischen Sozialpolitik hielt. Seiner These „Ihr könnt nicht konservativ sein und christlich-sozial" haben bekannte Ereignisse der letzten Monate im wesentlichen Recht gegeben. Natürlich ist nicht ausgeschlossen, daß auch fernerhin bei Tausenden konservative Tendenzen mit christlich-sozialen Sympathien sich vereinigen. Aber daß diese auf die Gesamthaltung der konservativen Partei einen nennenswerten Einfluß sollten ausüben können, ist durch die neueste Entwicklung sehr unwahrscheinlich gemacht.

Um so bedauerlicher ist es, daß Stöcker seine Richtung mit Ausschluß der „jungen" Christlich-Sozialen organisiert hat. Denn den dargestellten Differenzen zwischen beiden Gruppen, die doch nicht sehr tiefgreifend sind und durch die weitere Entwicklung immer mehr an Bedeutung verlieren müssen, steht gegenüber eine weitgehende Übereinstimmung nicht nur der allgemeinen Grundgedanken, der Wertschätzung des Evangeliums und seiner gemeinschaftbildenden Kraft und des deutsch-nationalen Gedankens, sondern auch in den praktischen Forderungen berührt sich das Eisenacher Programm mit den

von Naumann („Hilfe" 22) aufgestellten Gedanken zum christlich-sozialen Programm aufs engste. Selbst hinsichtlich des Großgrundbesitzes ist das praktische Verhalten das gleiche. Denn beide fordern staatliche Maßregeln zur Einschränkung eines übergroßen Grundbesitzes, innere Kolonisation und Reform des Hypothekenwesens im ländlichen Grundbesitz. Ebenso stimmen die meisten andern Forderungen überein. Deshalb steht zu hoffen, daß die Macht der beiderseitigen Übereinstimmung groß genug sein wird, um, wo nicht eine Fusion beider Richtungen, so doch ein freundliches Miteinandergehn und Zusammenwirken zu stande zu bringen. Wir geben deshalb der Hoffnung Ausdruck, daß man sich auf dem Kongreß mehr noch als der Unterschiede des Gemeinsamen bewußt bleibt. Denn davon wird die Kraft des christlich-sozialen Gedankens zu weiterem Vordringen abhängen. Titius.



Ein Dichter der Sehnsucht.

I.

Er ist so früh gestorben ... Aufrecht saß er in seinen weißen Kissen mit dem kurzen schweren Atem der Schwindsüchtigen, die mageren Hände vor sich ausgestreckt. Sein Gesicht, das immer lang und schmal gewesen, war eingefallen, die Nase trat schon stark und spitz hervor, der stets herabgestrichene Husarenschnurrbart verdeckte die Lippen. Unablässig sah er auf seine Mutter. Er hatte große seltsame ruhige Augen zuletzt, Augen, die nicht lachten und nicht weinten, aber die einem das Herz schwer machen konnten. Und wie gesagt: sie ließen nicht ab von der Mutter, von der guten alten Frau, die ihren Sohn beinah scheu betrachtete, weil er nun sterben sollte und weil sie sein Bestes und Heiligstes noch immer nicht verstand.

Es war ein graues Haus in Kopenhagen; sieben Jahr später stand ich selber davor und dachte, wie sehr den armen Kranken doch dies Haus geschmerzt haben mußte. Er hätte sterben sollen auf dem Söller eines weißen Marmorschlosses, während die rote Abendsonne unterging und der blaue Fjord drüben sich langsam verdunkelte, während die roten Rosenhecken schwüle Duftwogen zu ihm emportrieben und ferne Kinder auf der Wanderschaft nach Hause alte Lieder

sangen. Aber er hatte es nicht so gut. Auch das blieb Traum wie alles Schöne, wonach er sich in seinem Leben gesehnt. Er hatte wenig um sich. Neben ihm lag ein Roman, wie er ihn zuletzt gern las, ein Roman, wie ihn ästhetische Damen schreiben, aus dem Englischen übersetzt, mit ungeheuer reichen, vornehmen, edelmütigen und schönen Menschen, ein Mischmasch von Parfüm, Flieder und Zuckerwasser. Und vom Fenster dufteten bis an sein Krankenlager schwer und süßlich seine Lieblingsblumen, die Perlhyazinthen.

Dann ging es langsam zu Ende. Aber er schloß die Augen nicht. Draußen war erste Frühlingsluft, es wollte Mai werden, die kleinen Mädchen lachten, die kleinen Wölkchen wanderten weit nach Süden. Und da wanderte er auch. Wohin? In jenes Wunderland, in das er sich gesehnt zeitlebens? Nein, er hatte ja nie daran geglaubt. Er wußte für sich, daß es nach dem Tode keine Hoffnung mehr gab. So ging er hoffnungslos. Und immer starrten seine brechenden Augen noch nach der Mutter, während die Perlhyazinthen vom Fenster stark und schwül dufteten . . .

Das geschah am 30. April 1885. Jens Peter Jacobsen war damals 38 Jahre alt.

* * *

Ein „Dichter der Sehnsucht" ist eigentlich jeder Poet insofern, als die Sehnsucht unbestritten der stärkste Motor poetischen Schaffens ist. Jacobsen ließe sich vielleicht besser als Dichter der nie erfüllten oder gar unerfüllbaren Sehnsucht bezeichnen. Durch sein ganzes Wesen klafft ein Riß, den die moderne Welt gut kennt. Nur daß dieser Riß sich selten so schön und so deutlich offenbart hat wie in dem zarten Dänen. Ganz allgemein gesprochen: Er litt und starb an der Unvereinbarkeit von Wissen und Glauben. Er ist im tiefsten Grunde eine religiöse Natur wie die meisten Romantiker. Aber nicht der Kampf ist in ihm, sondern nur Verzweiflung und Ergebung. Wer zweifelt, braucht noch nicht zu verzweifeln. Aber Jacobsen zweifelte nicht. Die Frage: giebt es ein höheres Wesen, einen Gott, eine Hoffnung nach dem Tode?, sie existierte nicht für ihn. Wäre sie dagewesen, so hätte sich Jens Peter früher oder später als dänischer Clemens Brentano der religiösen Mystik und der katholischen Kirche in die Arme geworfen. Doch er war durchaus Atheist. Er begann seine Laufbahn damit, Darwin für Dänemark zu entdecken, er studierte Naturwissenschaften, er entwickelte das Psychologische immer aus dem Physiologischen. Aber sein ganzes Gefühlsleben

sträubte sich gegen die Entgötterung der Welt. Er war schwach, er brauchte einen Stecken und Stab, um aufrecht zu gehen. Aber der Glaube, der sich ihm darbot, konnte ihm nicht helfen; er war darüber hinausgewachsen. Und der Widerstreit von Kopf und Herz machte ihn unselig. Er starb nicht am Zweifel, sondern an der Gewißheit. Der Atheismus war für seine schwachen Schultern zu schwer. Und er fühlte ferner, wie auch er in Augenblicken ein Verräter an sich selbst und seiner Überzeugung ward, denn er faltete in höchster Not die Hände zum Gebet. Die Tradition von Jahrhunderten konnte er nicht überwinden.

Jens Peter Jacobsen wurde zu Thistedt in Jütland am 7. April 1847 geboren. Seine Eltern waren einfache Bürgersleute, die ihren Sohn nicht recht verstanden. Wir wissen zu wenig von ihnen, um den Einfluß, den sie auf ihr Kind ausgeübt, zu bestimmen. Allzu hoch wird man ihn wohl kaum anschlagen dürfen. Weitaus mehr kam gewiß das Zeitmilieu in Betracht. Das kleine grüne Inselreich im Norden zehrte noch an den Erinnerungen einstiger Größe. In Träumen der Erinnerung und Sehnsucht wuchs das junge Geschlecht auf. Da kam das Jahr 1864. In ihrer Verblendung glaubten die Dänen wirklich, zwei Großmächten widerstehen zu können. Die Folge war eine furchtbare Enttäuschung; aus dem Purpurbett ihrer Träume wurden sie auf die harten Steine der nüchternen Wirklichkeit geschleudert, ihr Stolz, ihr Wille, ihr Selbstvertrauen ward gebrochen. Keiner litt schwerer darunter als die aufwachsende Generation. Die zarten und jungen Blüten vernichtet der Meltau zuerst. Und die Enttäuschung hatte eine Hoffnungslosigkeit zur Folge, die müde lächelte, wenn man ihr von der Zukunft sprach. In der Vergangenheit war Dänemark groß — dorthin hieß es flüchten. Jens Peter Jacobsens erstes größeres Werk führte ins siebzehnte Jahrhundert.

Um dieselbe Zeit drangen die neuen Offenbarungen des Darwinismus in Dänemark ein, der Glaube an die alleinseligmachende Wissenschaft. Und damit wurde jener Jugend die zweite Stütze entzogen und die erhobenen Nacken beugten sich. Der Glaube an den Himmel, der Glaube an ihres Volkes Kraft und Zukunft — sie wurden den besten der jungen Generation genommen. Und so krankte dieses Geschlecht am Selbstvertrauen, am Willen, betrachtete sich selbst mit spöttischer Ironie, weil es früher all die Ammenmärchen geglaubt hatte und verblendet gewesen war; und so wurden die Herzen müde. Keiner von allen konnte es aushalten, jeder spann sich wieder in Träume, aber nicht in die glänzenden von früher, sondern in Träume,

die immer Träume blieben, von denen man in jedem Augenblick wußte: sie sind nicht wahr, es sind Seifenblasen, schillernde Lügen! Man sah selbst mit ironischer Überlegenheit auf das Opiat herab, das man nicht entbehren konnte.

Damit habe ich die Psyche des dänischen Dichters teilweise schon gezeichnet. Und wenn man davon ausgeht, bleibt seine ganze Art zu schreiben kein Rätsel mehr. Zunächst ist es klar, daß ein Mensch, den die Welt beleidigt und abgestoßen, seiner Tränme wegen verlacht hat, alles in sich hineindrängt, in sich verschließt. So ging es ja unsern Romantikern, voran dem zarten Novalis. Die Aussichtslosigkeit ihrer heiligsten Wünsche, das starre Verneinen ihrer reinsten Empfindungen treibt die Enthusiasten in sich selbst zurück. Die Flamme, die einer Welt leuchten sollte, wird eingepreßt und muß sich in stillem Glühn, in krankhafter inbrünstiger Sehnsucht verzehren. Ein wollüstiges Ich-Empfinden tritt ein und entwickelt sich zuletzt zu jener Eudämonie, zu jener Ruhe, darin sich, um Jacobsens Worte zu brauchen, „alles zu Tode ruht in dem stillen Glühen roter Farben.“ So Novalis. Aber er hatte es noch gut Jacobsen gegenüber. Denn ihm blieb wenigstens die Hoffnung auf den Himmel. Die Folge dieses intensiven Innenlebens ist eine außerordentliche, fast dekadente Verfeinerung der Sinne. Das viel gemißbrauchte Wort dekadent paßt auf Novalis ebenso gut wie auf Jens Peter Jacobsen. Und dies unsagbar verfeinerte Empfinden schafft sich wieder einen adäquaten Ausdruck. Mit andern Worten: offenbart sich in der Form. Wir sehen es an unsern Romantikern, wie sie allmählich bei leeren Formkunststückchen anlangten. Auch Jacobsen stand dicht davor. Er geriet hie und da direkt in die Manier. Und die Dänen nennen seine Werke unübersetzbar, weil ihre Schönheit rein in der Form beruhe.

Der Stil dieser Werke ist wunderbar. Er ist von krystallklarer Durchsichtigkeit, von heller Luftigkeit und doch völlig konkret. Er ist parfümiert und von einer strahlenden Farbigkeit. Er ist so fein, daß er das Unbeschreibliche klar macht und allen seelischen Schwingungen folgt, er hat etwas vom Golde an sich, von jenem Metall, das keine fremden Bestandteile in sich duldet. Jacobsen gehört zu den Dichtern, die in jedem Satze sie selbst sind, die kein Füllsel brauchen, die jedes Wort in ihr Herzblut tauchen, mit jedem Ausdruck ringen. Wenn man einen einzigen Satz von ihm gelesen hat, kennt man diesen Stil; man erkennt ihn womöglich an einem Worte. Ich schlage auf gut Glück den „Niels Lyhne“ auf, die Geschichte einer Jugend, den Roman der „schwachen Freidenker“. Da lese ich: . . „und dann rauscht

es wieder zwischen den Rosen, das Traumland taucht aus dem Nebel auf mit goldigem Schimmer über den weichen Buchenkronen, mit duftreicher Sonnendämmerung unter dem Laube, das sich über den Pfaden wölbt, von denen niemand weiß, wo sie enden ..." Es ist ein Stil, in dem man sich berauscht, der in der weichen dänischen Mundart wie süße schläfrige Versmelodien klingt, in dem es perlt und von Licht und Glut und Farben schäumt, der in seiner Intensität rein lyrisch ist.

Aber dieser Stil, der so verinnerlicht, der in höchster Potenz das ist, was man einen schönen Stil nennt, ist auch geschmeidig genug, den unsagbaren Feinheiten dieses überreizten Empfindens zu folgen. Jacobsen versucht auszusprechen, was sonst von Mensch zu Mensch durch eine bestimmte Nuancirung in der Tonlage, nicht durch das robuste Wort selber vermittelt werden kann. Er versteht eine Empfindung darzustellen, die nur ahnungsschwanger in uns heraufdämmert, für die jedes unsrer sprachlichen Hilfsmittel zu schwer und wuchtig ist, als daß eines davon sie bezeichnen könnte. Dazu bedurfte es mehr als der bloßen Meisterschaft in der Handhabung der Sprache. Dazu bedurfte es einer eignen *sprachbildnerischen* Kraft ersten Ranges. Es darf nicht verkannt werden, daß auch Jacobsen diese kaum fühlbaren Unterströmungen, die uns in Entschlüssen bestimmen, diese geheimnisvollen Ahnungen, die uns durchschauern, das Unterirdische, Unbewußte in uns oft nur stammelnd andeuten kann. Er braucht oft eine ganze Seite, um dem Leser eine kleine Gefühlsnuance zu vermitteln; und er thut es meistens durch Vergleiche. Nur ein Beispiel dafür: Edele Lyhne ist zu Besuch auf dem Gute ihrer Verwandten; sie kommt aus Kopenhagen. Da heißt es: „Es waren nicht eigentlich die Vergnügungen, was sie so schmerzlich entbehrte, sondern daß sie dem Bedürfnisse nicht genügen konnte, ihr Leben hörbar in der geräuschvollen Luft der großen Stadt verklingen zu lassen; herrschte doch auf dem Lande eine Stille in Gedanken, in Worten, in Augen, in allem, so daß man unausgesetzt sich selber hörte, mit derselben unvermeidlichen Bestimmtheit, mit der man in einer schlaflosen Nacht das Ticken der Uhr vernimmt. Und dann zu wissen, daß die da drüben lebten, weiter lebten wie früher! Es war ihr, als sei sie bereits gestorben und höre in der stillen Nacht die Töne des Ballsaales über ihrem Grabe. Hier war niemand, mit dem sie sprechen konnte, denn man erfaßte ihre Worte nicht in der feineren Bedeutung, die gerade das Leben der Worte ausmacht; man verstand sie wohl, es war ja dänisch, aber mit jenem matten Ungefähr, mit dem man eine fremde Sprache

versteht, die man nicht zu hören gewohnt ist. Die Leute ahnten ja nicht, auf wen oder auf was sie durch jene schärfere Betonung eines Satzes anspielte, sie ließen es sich nicht träumen, daß dies kleine Wort ein Zitat war, oder daß jenes andere, gerade in dieser Zusammensetzung, die neue Einkleidung eines allgemein bekannten Witzes sei. Sie selber sprachen mit einer bittern Magerkeit, so daß man das Knochengerüst der Grammatik zwischen den einzelnen Sätzen herausfühlen konnte, sprachen mit einer buchstäblichen Anwendung der Wörter, als hätten sie sie eben frisch den Spalten des Wörterbuches entnommen. Schon die Art und Weise, wie sie „Kjöbenhavn" sagten! Bald mit einer gedeckten Betonung, als sei es ein Ort, an dem man kleine Kinder verzehre, bald mit einer Entfernung in der Stimme, als handle es sich um eine Stadt im Innern von Afrika, oder auch mit einem feierlichen Tone, als klinge die Weltgeschichte hindurch, ganz so, wie sie Ninive oder Karthago gesagt haben würden. Keiner von ihnen konnte Kjöbenhavn sagen, so daß es eine Stadt wurde, die sich vom Westthor bis zur Zollbude erstreckte, zu beiden Seiten der Östergade und des Kongens Nytorv. Und so war es mit allem, was sie sagten, und mit allem, was sie thaten, war es ebenso."

Diese Sätze kennzeichnen weniger den feinen Stilisten Jacobsen, als sie zeigen, wie er den zartesten Empfindungen Ausdruck zu verleihen sucht, was er von der Sprache verlangt, wie er das Körperlose verkörpert. —

Die gebrochene Willenskraft, der Mangel an Selbstvertrauen, die marklose Schwäche waren weitere Folgen der Ernüchterung und Enttäuschung, denen die um 1850 herum geborene dänische Jugend ausgesetzt war. In der poetischen Produktion Jacobsens läßt sich das an zwei charakteristischen Eigentümlichkeiten beobachten. Seine Komposition ist stets zerfließend, ohne Straffheit; seine Gestalten sind stets marklos, ohne festes Rückgrat. Er reiht Szenen an einander voll wunderbarer Farbenpracht, intensiver Stimmung, psychologischer Feinheiten. Aber eine ist nicht die notwendige Folge der andern. Es ist mehr ein Dahinschlendern im Zickzack, ein sanfter Spaziergang ohne Ziel, bei dem man auch einen Umweg macht, um ein paar abseitsstehende Blumen mitzunehmen, als daß es ein strammes Vorwärtsschreiten in einer Richtung nach einem bestimmten Endpunkt wäre. Von einer starken äußeren Handlung deshalb keine Spur, ja es sind kaum Konflikte vorhanden. Sondern die Hauptgestalten Jacobsens erleben nur ihr Leben. Sie bestimmen nicht die Handlung, wenn man davon reden will. Eher ist es umgekehrt. Sie lassen

die Ereignisse an sich herankommen, lernen diesen oder jenen Menschen kennen; lieben, träumen, sterben. Es sind ganz passive Naturen, Leute, die viel Talent haben und doch nichts leisten, deren Anläufe alle im Grabe enden, die niemals, wohin sie im Leben auch greifen mögen, einen Henkel in die Hand bekommen.

Es wird nötig sein, das des näheren zu erweisen. Ich möchte es an der Hand von Jacobsens größtem Roman „Niels Lyhne" thun. Das Werk beginnt ab ovo. Da ist ein junges Mädchen von siebzehn Jahren, Bartholine Bliders, aus nüchterner praktischer Familie. Sie liebt die Verse und träumt davon, auch einmal von Dichterhänden strahlend erhöht zu werden, sie hat den „etwas krankhaften Drang, sich selber zu fühlen," und da in ihrer ganzen Umgebung nicht eine einzige überlegene Natur ist, an der sich ihre Begabung hätte messen können, kommt sie bald dazu, sich selbst als eine Art tropischen Gewächses, als etwas Merkwürdiges, Einziges zu betrachten und sich nach einem sonnigen Wunderlande zu sehnen, wo sie sich in all ihrer Herrlichkeit entfalten könnte. Da tritt der junge Lyhne in ihren Kreis. Und er kommt aus der weiten Welt, nach der Bartholine sich verzehrt; er bringt so unendlich viel Neues mit, er erzählt ihr, liest Gedichte mit ihr, er versteht sie und liebt sie. Jetzt wird das Leben für sie Poesie. Sie liebt ihn nicht an sich, sondern als Träger ihrer Sehnsucht, als Erfüllung ihrer poetischen Träume. Sie heiraten sich. Aber allmählich wird der Gatte es müde, sich unablässig in das Federgewand der Poesie zu hüllen, die Flügel ausgebreitet zu haben zum Fluge durch alle Stimmungshimmel und Gedankentiefen; er sehnt sich danach, in gemütlicher Ruhe stillzusitzen auf seinem Zweig und schlummernd sein müdes Haupt unter der warmen Federdecke seiner Flügel zu bergen. Er ist ermattet von dieser täglichen poetischen Anstrengung. Wie ein Fisch, der in der heißen Luft erstickt, nach der klaren Kühle des Wassers schmachtet, so schmachtet er danach, festen Fuß zu fassen auf dem sicheren Boden des alltäglichen Lebens. Der Genfer Professor Henri Frédéric Amiel sagt in seinen von Edmond Scherer herausgegebenen Fragments d'un Journal intime: „Es ist so ermüdend, sich auf einem außerordentlichen Standpunkte festzuhalten; man fällt in das Vorurteil zurück, man sinkt schließlich auf die Erde." Bartholine nun sieht allmählich ihres Gatten Veränderung; eine schwere Enttäuschung packt sie. Und in dieser Zeit schwerster Enttäuschung, in der sie die Einsamkeit aufsucht, um in Ruhe über ihre getäuschten Illusionen zu trauern, bringt sie ihr erstes Kind zur Welt, Niels. Dieser Niels giebt dem Buche den Namen.

Halten wir einen Augenblick inne. Wir werden durch dieses Vorspiel daran erinnert, daß Jacobsen Darwin übersetzt und in Dänemark eingeführt hat. Er ist moderner Naturwissenschaftler, und das vergißt auch der Poet Jacobsen nie. Weil er den starken Einfluß der Vererbung kennt, beschäftigt er sich genau mit den Eltern. Er läßt — und das legt eine wenn auch sehr feine Konstruktion bloß — das Kind gerade dann geboren werden, als sich die Mutter in einem Zustand der Trauer und Enttäuschung, der Resignation befindet. Daß die Eltern nur um des Kindes willen eingeführt, nur unter dem Gesichtswinkel der Elternschaft betrachtet sind, beweist das Fehlen von Einzelzügen, die Niels später nicht auch hätte. Der Vater ist immer nur poetisch drapiert oder müde; die Mutter verträumt, eine etwas krankhaft ästhetische Natur, die enttäuscht wird. Und hier haben wir zum erstenmal, was bei Jacobsen stets wiederkehrt: Glück ist eigentlich nur in der Sehnsucht da, in Träumen; Bartholine ist selig, so lange sie noch von der wunderweiten Welt nur eine verschwommene Vorstellung hat. Als sie sich mit dieser Welt resp. mit Lyhne, ihrem Vertreter, näher einläßt, wird sie ernüchtert, unglücklich. Also Enttäuschung durch Erfüllung. Sonst wird man bemerken müssen, wie feine Striche hier gezogen sind, wie von einem einzigen Punkte aus die beiden Naturen der Eltern hell beleuchtet werden.

Bartholine entwickelt sich über die Enttäuschung hinaus. Sie wird es schließlich müde zu klagen, und macht einen Befreiungsversuch. Er besteht in der Selbstverspottung und der Verspottung der Poesie. Als echtes Weib fällt sie ins andre Extrem. Doch natürlich hält sie es da auf die Dauer nicht aus und bald versinkt sie wieder in die alten Träume, nur mit dem einen Unterschied, daß sie jetzt auf keine Erfüllung mehr hoffte. Ihr Gatte wurde der nüchterne praktische Wirklichkeitsmensch, aber manchmal saß er doch auf einem Stein am Wege und konnte halbe Stunden lang in seltsamer Benommenheit, in einer gewissen vegetativen Ergriffenheit, auf die üppig reifenden Felder starren. Um die junge Seele des Knaben streiten also die zwei Mächte: die phantastische Mutter, die da glaubt, die Träume seien das Beste am Leben, und der mehr nüchtern-verständige praktische Vater. Wer den Sieg davonträgt, ist erklärlich. Die Mutter wirkte durch bunte Märchen, durch Erzählungen von unmöglichen Helden, und die Moral all dieser Geschichten hieß: werde kein Alltagsmensch, nimm das harte Los der Helden auf dich, wozu der kleine Niels auch gern bereit war. Aber im stillen hatte er doch Angst und freute sich, in wie ferner Zukunft das lag. War sein

Geist aber einmal zu sehr überfüllt mit überhitzten Bildern, lief er zum Vater, auf den er sonst von der Zinne seines Traumschlosses stolz herniedersah.

Ungefähr einen Monat nach Niels zwölftem Geburtstage kommen zwei neue Gesichter ins Haus: Bigum, der Hauslehrer, und Edele Lyhne. Bigum ist ein armer Narr, einer von denen, die ihr Ich immer in bengalischer Beleuchtung sehen müssen, der da glaubt, er brauche nur die Hand zu öffnen, um der Welt Ewiges, Unsterbliches zu geben, der die Hand jedoch zuhält. Er, das Genie, ein Hauslehrer — welch wahnsinniges Mißverhältnis! Aber er freut sich fast darüber wie ein Gott in Lumpen, der über die Vorübergehenden im Gefühle seiner Erhabenheit lächelt. Wir sehen: die Spielart ist nicht allzusehr verschieden von der Bartholine's, und auch Bigum kann sich auf seinem außerordentlichen Standpunkt ab und zu nur schwer behaupten, auch er ertappt sich manchmal auf dem „feigen Wunsche, zum Schwarm der gewöhnlichen Sterblichen hinabsinken zu können."

Edele Lyhne wiederum, die sechsundzwanzigjährige, ist eine kranke Schönheit mit blutroten Lippen, mit der Überlegenheit einer vielbewunderten Frau, mit einer gewissen keuschen Kühlheit, unter der doch ein Feuer zu brennen scheint. Sie ist verwöhnt und fühlt sich nicht recht wohl auf dem Lande. Niels sieht sie einmal in einer etwas ungewöhnlichen Lage, seine Sinnlichkeit begehrt auf, schlägt um ihn wie ein warmer Atem, daß er mit einer wunderbaren Mattigkeit in seinen Knien umhergeht. Edeles Nähe macht ihn von Stund an ängstlich beglückt. Aber auch Bigum verliebt sich in sie. Und es ist ein bezeichnender Zug, daß er diesen Liebestraum wohl als hoffnungslos erkennt, aber mit ganzer Seele hofft, diese Erkenntnis möge auf einem Irrtum beruhen. Er spricht zu Edele. Sie antwortet ihm unter anderem: „Wir schließen unsre Augen vor dem wirklichen Leben, wir wollen den tiefen Abgrund, den es uns zeigt, vergessen, den Abgrund, der sich zwischen unsrer Sehnsucht und dem Gegenstande derselben befindet. . . Das Leben aber rechnet nicht mit Träumen . . . und schließlich haben wir unsre Sehnsucht zu übermenschlicher Spannung hinaufgeschraubt. Der Abgrund ist aber dadurch nicht schmaler geworden. Hätten wir nur auf uns geachtet, so lange es noch Zeit war – jetzt aber ist es zu spät, wir sind unglücklich." Edele spricht das auch halb zu sich selber, denn auch sie ist unglücklich geworden durch das giftige Opiat der Träume; sie liebt einen großen Künstler ganz im geheimen und lebt und stirbt in der Sehnsucht nach ihm.

Durch ihren Tod vollzieht sich eine Entwickelung in Niels. Er hat sie unbewußt geliebt mit der Liebe eines Knaben. Während ihrer Krankheit hat er voll Inbrunst zu Gott gefleht um ihr Leben, aber er hatte sich aus dem Staube heben müssen mit getäuschter Hoffnung. „Es entstand eine tiefe Stille in ihm. Sein Glaube war blindlings gegen die Pforten des Himmels angeflogen, und nun lag er mit geknickten Schwingen auf Edelens Grab.“ Er hatte, wie es Kinder thun, an den mächtigen, alttestamentlichen, väterlichen, zornigen Gott gedacht, der stets ein Wunder bereit hat. Nun hatte sein heißes Flehen nichts geholfen, hatte Gott ihn im Stich gelassen. Aber hatte Gott sich von ihm gewandt, konnte er sich auch von Gott wenden. So trotzte er ihm, stieß er ihn aus seinem Herzen. Ein „wunderbares Gefühl verlassener Größe“ überkommt ihn, und wenn er sich auch bis zu Thränen darnach sehnt zu beten, er thut es doch nicht. Bigum, sein Lehrer, ist auch nicht der Mann dazu, seine Seele wieder zurückzugewinnen, weil er sich zu sehr für alle Seiten einer Sache begeistert und seinen Schüler nie auf dem genau begrenzten Wege des Kirchenglaubens vorwärtstreibt, weil er religiös ist auf eine künstlerische, überlegene Art und Weise. Er muß überall das Brausen seiner eigenen Geistesschwingen vernehmen; er hat kein reines Ja und kein reines Nein, wie es für Kinder notwendig ist. Gleichzeitig kommt für Niels die Zeit der Jünglingsreife mit all den neuen Entdeckungen, dem geistigen Schamgefühl, den unbestimmten Empfindungen.

Und zuletzt tritt noch ein neuer Mensch in den Gesichtskreis des Knaben: Erik Refstrup. Er ist aktiv, praktisch, gesund, robust mit seinen vierzehn Jahren. Niels hängt an ihm mit leidenschaftlicher und doch schüchterner Verliebtheit, und weil Erik so garnicht für Träume und Phantastereien ist, drängt er selbst diese Träume in sich zurück. Als Erik abreist, kommt die Sehnsucht, die Träume stellen sich doppelt süß wieder ein . . .

Damit ist Niels Lyhne's Jugend abgeschlossen. Seine Charakterbildung ist nun fertig. Wir sehen immer, wie Phantasie und Wirklichkeitssinn in ihm um die Herrschaft ringen. Aber die erstere ist stärker: die Mutter hat sie genährt, der phantastische Herr Bigum, indirekt auch Edele. Eine Reaktion dagegen stellen nur der Vater und Erik dar. Die harmonische Verbindung beider fehlt, und so krankt Niels an dem großen Widerspruch, trägt er einen Abgrund in sich, der ihn zeitlebens schwach und müde machen soll. Der Wirklichkeitssinn ist nicht stark genug, um seiner Wesenheit den Zug ruhiger Bestimmtheit zu geben, nur gerade um ihn trotzig und störrisch zu

machen und um ihn erkennen zu lassen, daß Träume eben Träume sind und bleiben. Er verliert Gott noch dazu, den festen Halt. Und so kommt alles, wie es kommen muß.

Es ist nicht zu leugnen, daß eine eingehende Analyse dieser ersten Kapitel des Romans, in dem die Dänen eines ihrer schönsten Meisterwerke verehren, viel konstruiertes verrät. Der Naturforscher Jacobsen lauert im Grunde, für den Niels Lyhne ein Rechenexempel ist. Ein Exempel, das vielleicht allzu richtig aufgeht. Aber dann tritt der Dichter hervor und wirft darüber die bunten Gewänder seiner Träume, umrankt die dürren kahlen Linien mit einer Fülle von Arabesken und verleiht allem und jedem ein paar feine Züge, die überall individuelles Leben erwachen lassen. Doch man wird nicht fehl gehen, wenn man annimmt, Jacobsen hätte die Gestalt eines jungen Mannes, namens Niels Lyhne, vor sich gesehen und sich gefragt: welche Vorbedingungen gehören dazu, um einen so beschaffenen Charakter entstehen zu lassen? Auf diese Art des Schaffens deutet auch der Schluß des fünften Kapitels, der da lautet: „Und so wächst denn Niels allmählich heran, und alle Kindheitseinflüsse hinterlassen ihre Spuren in dem weichen Thon, alles bildet, alles hat Bedeutung, das Wirkliche wie das nur Geträumte, das Gewußte und das Geahnte, das hinterläßt alles seine leichten aber sichergezogenen Linien, welche noch entwickelt und vertieft werden und dann abgerundet und ausgelöscht werden sollen.“ —

Ich kann mich jetzt kürzer fassen. Niels studiert; Fritz modelliert. Niels lernt Frau Boye kennen und verliebt sich in sie. Auch hoffnungslos, denn er stellt sie auf einen Kothurn, er liebt sie als Wesen einer feineren Rasse und deswegen liegt ein Groll in seiner Liebe. Einmal spricht er mit Frau Boye. Sie sehnt sich nach ihrer Mädchenzeit und sagt dabei — das eine Probe für Jacobsens echtesten Stil: „Sie ahnen nicht, wie zart und rein so ein Menschenleben in der Zeit der allerersten Liebe ist. Stellen sie es sich vor wie ein Fest, ein Fest in einem Feenschloß, wo die Luft leuchtet gleich rötlichem Silber. Da ist eine Fülle von kühligen Blumen, und sie wechseln ihre Farbe, sie tauschen langsam ihre Farben miteinander aus. Alles klingt da drinnen und jubelt, aber nur gedämpft, und die dämmernden Ahnungen glühen und blitzen wie ein mystischer Wein in feinen, feinen Traumkelchen, und es klingt und duftet: tausend Düfte wogen durch die Säle; o ich könnte weinen, wenn ich daran denke, und auch wenn ich mir klar mache, daß, wenn das alles wie durch ein Wunder wieder wäre, wie es gewesen ist, mich dies Leben jetzt nicht mehr tragen

könnte, daß ich hindurchfallen würde wie eine Kuh, die auf Spinnweben tanzen wollte . . ."

Diese Sprache ist von einer holden Unwirklichkeit, kein Mensch auf Gottes Erde redet so. Aber diese Sprache vermittelt doch Frau Boye's feines Empfinden so deutlich wie keine andre. Niels lernt diese Frau näher kennen, er liebt sie, er wird in dieser Liebe, die nicht mehr ganz hoffnungslos ist, stärker vor sich, es kommt mehr Sicherheit über ihn. Aber dann, während er fort ist, verlobt sie sich. Er fühlt eine große Leere und stürzt sich auf die Arbeit; er glaubt Dichter zu sein. An einem Weihnachtsabend trifft er einen Bekannten. Sie reden über das Christentum. „Hüten sie sich", sagte der Bekannte, Doktor Hjerrild, „das Christentum besitzt Macht; es ist dumm, es mit der regierenden Wahrheit zu verderben, indem man für die Thronfolgerwahrheit agitiert." Und er meint weiter: dem Atheismus gehöre wohl eine ferne Zukunft, aber es sei so sehr entsittlichend, zu der Minderheit zu gehören, der das Leben durch die Richtung, in der es sich entwickle, Schritt für Schritt Unrecht gäbe; es sei so bitterlich entmutigend, seine Wahrheit, die man im Innersten seines Herzens trüge, von jedem elenden Troßbuben des siegreichen Heeres verhöhnt zu sehen. Und das Schmerzlichste sei, daß auch edle Männer einen verkennen. Denn „eine Opposition soll nicht erwarten, daß sie deswegen angegriffen wird, was sie wirklich ist und will, sondern einzig deswegen, was die Macht glauben will, daß sie sei und denke." Und wie solle man einen Kampf siegreich führen ohne blinde Begeisterung, ohne Fanatismus? Aber wie in aller Welt könne man etwas Negativem gegenüber begeistert sein! Fanatisch begeistert für die Idee, daß es keinen Gott giebt! Und ohne Fanatismus kein Sieg!

Was Lyhne darauf antwortet, ist die Antwort Jacobsens. Er sagt ungefähr: begreifen sie denn nicht, daß an dem Tage, an dem alle Menschen erkennen, es giebt keinen Gott, wie auf einen Zauberschlag ein neuer Himmel und eine neue Erde entsteht? Daß der Himmel nicht mehr droht, daß die Erde erst dann unser wahres Vaterland wird, daß der Liebesstrom, der jetzt zu Gott emporsteigt, sich über die Welt breiten, jeder sein Leben dann frei leben, seinen Tod frei sterben kann, ohne Furcht vor später, nur sich allein fürchtend, nur auf sich selber hoffend? Daß dann eine Festigkeit überall ist, weil thatenlose Reue nichts mehr zu sühnen vermag, daß es dann keine andere Vergebung mehr giebt, als indem man durch Gutes das Böse wieder gut macht?

Hjerrild wirft ein, daß der Atheismus da weit größere Forderungen an die Menschheit stelle, als das Christentum. Und wo sollen die starken Persönlichkeiten dazu herkommen? Und nun ergreift Lyhne-Jacobsen noch einmal das Wort: der Atheismus, entgegnet er, soll sie nach und nach selber erziehen; die folgenden Geschlechter werden ihn noch nicht ertragen können, aber in jedem Geschlechte wird es einzelne geben, die sich ehrlich durchkämpfen werden, und diese werden eine geistige Ahnenreihe bilden, deren Vorbild die folgenden stärken wird. „Im Anfang werden die Bedingungen am härtesten sein, werden die meisten im Kampfe erliegen, und die, welche siegen, den Sieg nur mit zerfetzten Fahnen erringen, weil ihr Innerstes noch von Überlieferungen erfüllt sein wird und weil es in einem Menschen noch so viel anderes giebt als das Gehirn, so vieles, was erst überzeugt werden muß: das Blut und die Nerven, die Hoffnungen, das Sehnen, ja sogar die Träume!" Hjerrild nennt Lyhne's Anschauung darauf einen pietistischen Atheismus.

Erik ist unterdessen aus Italien zurückgekehrt und hat Fennimore geheiratet. Aber sie beide lieben sich in den ersten Monaten bis zur Verachtung herab. Fennimore empfindet sich als Buhlerin ihres eigenen Mannes, bleischwer beginnt die Nüchternheit zu dämmern. Da kommt Niels hinzu. Er hat sie einst mit Erik zugleich geliebt, geliebt mit einem Sonntagsheimweh, wie eine Heilige. Die Vernichtung seiner Lebenshoffnungen hatte ihn dann etwas stumpf gemacht, noch müder, planloser, er hatte beinahe den besten Glauben an sich verloren und jede Selbstkonzentrierung. Nun sieht er Fennimore als Frau wieder, zwischen beiden knüpft sich ein Freundschaftsverhältnis an, das schließlich Liebe wird. Denn Niels hebt sie wieder durch seine Achtung aus der Erniedrigung. Der Tod Eriks trennt sie. Und immer neue Enttäuschungen erlebt Niels, bis er schließlich weiter nichts will als ein Heim. Er geht zu seiner Landwirtschaft zurück, er lernt ein siebzehnjähriges Mädchen kennen, ein gutes Ding voll Frische und Unschuld, das ihn bewundert; er heiratet sie. Sie „liebt" sich in seine atheistischen Anschauungen „hinein". Aber da tritt früh der Tod an sie heran. Und in der Sterbestunde hält sie es nicht aus — sie betet mit dem Pfarrer. Niels bleibt immer noch standhaft. Als jedoch Gerdas Kind in Krämpfen liegt, da wirft auch er sich verzweifelt zur Erde und betet zu Gott. Das Kind stirbt.

Seitdem ist etwas gebrochen in Niels. Der Kniefall vor Gott war ein Sündenfall, ein Abfall vom eigenen Ich, von der Idee; die Tradition in seinem Blute war zu stark gewesen. Er ist zu

nichts mehr nütze. Nur daß er sich fürs Vaterland erschießen läßt und im Lazareth den schweren, schweren Tod erduldet. Einen Geistlichen lehnt er ab. —

Der Kreislauf eines Lebens hat sich so geschlossen. Niels war eigentlich immer Niels geblieben. Er stand immer nur, und die Erscheinungen des Daseins kamen auf ihn zu, stimmten ihn nach dieser oder jener Seite und gingen dann. Alle gehen sie von ihm, fallen von ihm ab. Alle, die er geliebt: Edele, Frau Boye, Erik, Fennimore, Madame Odéro, Gerda, sein Kind. Alles hätte er vielleicht ertragen. Er war eine passive Natur. Und passive Naturen sind zäh. Aber daß er selber von sich abfällt, das verwindet er nicht.

Es muß eine ganz religiös veranlagte Natur sein, die sich in solchem Werke ausgiebt. Wir haben hier wieder einen Fall, in dem ein durchaus religiöser Mensch ein Feind unsrer Religionen ist. Einzelnes über den Niels Lyhne und Jacobsen soll noch in einem zweiten Artikel gesagt werden. Carl Busse.

(Schluß folgt.)



Neue Bücher.

Israelitische und jüdische Geschichte. Von J. Wellhausen. Zweite Ausgabe. Berlin, G. Reimer, 1895. 377 S. M. 9—.

Theologen braucht man auf Wellhausens Schriften zur Erforschung des A. T. nicht mehr hinzuweisen: entweder kennen sie ihn und warten auf die nächste; oder wollen sie ihn nicht kennen, und warten dann — auch. Dagegen dürfte man es dem gebildeten und für Religion sich interessierenden Laien wohl zur Pflicht machen, daß er z. B. die vorliegende ausführliche Geschichte Israels mehrfach lese. Es wird ihm hier in knapper, aber anschaulicher Darstellung, deren Richtigkeit er freilich nicht nachprüfen kann, die aber das Gepräge der Wahrscheinlichkeit trägt, der interessanteste Ausschnitt aus der Geschichte menschlicher Kultur, Gesittung und Religion vorgeführt. Sodann ist es von religiösem Interesse, die Entstehung derjenigen Vorstellungen von Gott und Welt verstehen zu lernen, worin man in der Regel als Kind noch erzogen wurde, wovon man unbewußt noch mehr beeinflußt ist, als man oft glauben möchte. Endlich können die kirchlichen Kämpfe der Gegenwart unmöglich gewürdigt werden, wenn man nicht darüber unterrichtet ist, wie sich die „heilige Geschichte" unter den Händen der neuesten Forscher umgestaltet hat. Ich möchte auf dies letztere ganz besonders hinweisen. Die hier vorgetragene Auffassung der „heiligen Geschichte" hat — ob mit Recht oder Unrecht, gilt gleich; ich glaube aber: mit Recht — ein ganz bedeutender Kreis der jüngeren Geistlichen; und dann sollen sie in Predigt und Religionsunterricht sich einfach — „an die heilige Schrift halten". Welche Fülle von Sinnlosigkeit in

dieser Forderung enthalten ist, wurde auch mir erst wieder klar, als ich diese Geschichte Israels in einem Zuge durchlesen hatte. — Wellhausen gehört zu den Forschern, die ihre Gelehrsamkeit nicht mehr zu zeigen brauchen. Der Text des Buches ist von gelehrtem Zubehör fast frei gehalten. Die nicht sehr zahlreichen Anmerkungen, die dessen mehr enthalten, können von dem Laien meist übergangen werden. S.

Römer u. Germanen. Vorträge, gehalten an der Universität zu Cambridge. Von Charles Kingsley. Mit einer Vorrede von Professor F. Max Müller. Autorisierte Übersetzung nach der neunten Auflage des Originals von Martha Baumann. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 1895. XVI, 296 S. 4—, geb. 5—.

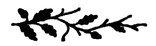
Wer die Ausgänge des römischen Reichs aus rein historischem Interesse kennen lernen will, wird besser zu andern Büchern greifen; dem Kingsley'schen fehlt sowohl die Unparteilichkeit als die Gründlichkeit Das wußte Kingsley selbst am besten; er hat in den absprechendsten Ausdrücken über diese Vorträge geredet. Und doch ein höchst lesenswertes Buch! Nur muß man es, wie Max Müller sagt, als das lesen, wozu es von Anfang an bestimmt war — „Kingsleys Gedanken über einige sittliche Probleme, dargestellt durch den Kampf zwischen Römern und Germanen". Seine Auffassung ist aristokratisch: die Geschichte des Menschengeschlechts ist ihm die Geschichte seiner großen Männer; dem steht aber der andere Satz ergänzend gegenüber: die Geschichte der Menschen ist die Geschichte seines Gewissens. So schreibt Kingsley Geschichte als rückwärts gerichteter Prophet, der genialste Antipode materialistischer Geschichtsauffassung. Das gibt dem Buch seine fortreißende Energie, seine Wahrheit. Hieber.

Aus der Geschichte des Christentums. Von D. Karl Sell, Prof. d. ev. Theologie in Bonn. Sechs Vorlesungen. Zweite berichtigte, durch eine Vorrede vermehrte Auflage. Darmstadt, Johannes Waitz. 1895. XVI, 171 S. 8° Brosch. 2.75, geb. 3.75.

Die sechs Vorlesungen, vor sieben Jahren schon in Darmstadt vor einem größeren Publikum gehalten, behandeln: Das ursprüngliche Christentum, die alte katholische Kirche, das Mittelalter, die Reformation, die Gegenreformation, das Christentum im letzten (19.) Jahrhundert. Man sieht, Sell gibt nur einzelne Bilder, keine ausgeführte Kirchengeschichte, aber die einzelnen Bilder sind mit dem Auge des gründlichsten Kenners gewählt, mit feinem Empfinden und großem Blick entworfen. Nirgends ist idealisiert, aber überall das Persönliche, Individuelle, Innerliche erfaßt und herausgestellt. Man liest in diesem Buch thatsächlich fast die ganze Kirchengeschichte. Der Verfasser schöpft so sehr aus dem Vollen, daß auch wer berufsmäßig Kirchengeschichte studiert, recht viel Neues von ihm lernen wird. Wer die Kirchengeschichte — wir halten sie für das interessanteste, freilich auch schwierigste aller geschichtlichen Objekte — in Einem großen Zuge durchlaufen will, kann neben dem Abriß des Juristen Sohm (Sohm ist den Lesern der Wahrheit bekannt) keinen geistvolleren Führer wählen. Gelüstet's ihn im einzelnen nach mehr, so greife er zu den Büchern Harnacks oder Karl Müllers.

Nur Eine Bemerkung zum letzten Vortrag! Sell hat eine deutliche Erkenntnis davon, daß die Ergebnisse der historischen Theologie, „von denen das Volk noch unberührt ist", „deren Vordringen eine zum Schutz

des kirchlichen Dogmas ausgebildete, dem Sachverhalt nicht entsprechende Inspirationstheorie hintanhält", durch ehrliche, im Dienst rückhaltlosester Wahrheit gethane Arbeit errungen sind. „Wir wissen es jetzt, daß die Reformation uns nur das paulinische, das apostolische Christentum wieder gebracht hat: wir warten auf die Enthüllung des Evangeliums .. selbst inmitten der modernen Welt" — in der That ein schneidend scharfes Urteil, dessen praktische Konsequenzen für das kirchliche Leben weiter reichen dürften, als Sell ausführt, ja auch nur andeutet. Unter den wichtigsten Ereignissen des Protestantismus in unserem Jahrhundert führt er als letztes, also wohl, wenn das auch nicht ausdrücklich gesagt ist, allerwichtigstes auf den „Emanzipationskampf der Theologie als Wissenschaft von der Kirche"; „für die Theologie als Wissenschaft ist die Forderung in ihrer Aufgabe begründet, daß sie in ihren Forschungsweisen und Forschungszielen von der Kirche freigegeben werde, denn nur so kann sie der Kirche den Dienst leisten, den sie ihr leisten soll: zu zeugen von der Wahrheit des Glaubens". Gut! ist dies aber richtig, ergibt sich dann nicht für die Kirche eine Aufgabe von solcher Wichtigkeit und allbeherrschender Stellung, daß auch das, was man etwa die Verhütung der sozialen Revolution durch den Geist des Evangeliums nennt, hinter ihr zurückstehen muß? Drum hätten wir's für dankenswerter und folgerichtiger gehalten, ein so geistreicher wahrheitsliebender Mann wie Sell hätte sein Buch mit einer Direktive zur Lösung jener Aufgabe statt mit einem Hinweis auf die soziale Reformaufgabe der Kirche geschlossen. Hieber.



Notizen.

(Zur kirchlichen Moral.) Ohne es zu nennen, bespricht auch der „kirchliche Anzeiger für Württemberg" das kirchliche Ereignis, dessen Bedeutung ich in der letzten Nummer darzulegen suchte. Er schreibt: „In weiten Kreisen der liberalen Geistlichkeit macht sich eine gewisse Depression nach der Richtung hin fühlbar, daß vielfach angenommen wird, das Konsistorium nehme seit der fünften Landessynode*) eine wesentlich veränderte Stellung zur liberalen Geistlichkeit ein, als in den beiden Erlassen vom 26. Januar 1893 an die 153 Geistlichen und vom 1. Juli desselben Jahres an die 80 Laien. Wir können versichern, daß die Oberkirchenbehörde den in jenen Erlassen vertretenen Standpunkt in keinerlei Weise verlassen hat. Nach wie vor liegt der Behörde jedes übelwollende, ungleichmäßige oder inquisitorische Vorgehen ferne. Auch der vielfach mißverstandene sogen. „Buchstabenerlaß" bedeutet keinen Systemwechsel, sondern er wollte nur die Geistlichen vor einem willkürlichen Gebrauch der Agende, worauf man nach den Äußerungen der Pfarrer Finckh, Gmelin, Steudel (daß Hunderte von Geistlichen es auch so machen) schließen mußte, in wohlgemeinter Absicht warnen. Die Oberkirchenbehörde glaubt deshalb hoffen zu dürfen, sie werde in den geistlichen Wirren der Gegenwart eine ruhige Würdigung der Verhältnisse und eine Stütze bei den maßvollen, besonnenen und wohlwollenden Geistlichen finden"

Dazu bemerke ich:

*) Vergl. Band III dieser Zeitschrift, S. 179 ff.

Um Pfarrer Steudel absetzen zu können, erklärt es das Disziplinargericht für sonnenklar und selbstverständlich, daß der ev. Geistliche zum wörtlichen Gebrauch der Agende und unverkürzten Vortrag des ev. Lehrbegriffs, d. h. des dogmatischen Inhalts der Augustana, verpflichtet sei.

Werden die Geistlichen liberaler und pietistischer Richtung, die ihre Verpflichtung bis jetzt nicht so verstanden, auch so nicht gehalten haben, darüber unruhig, so versichert „man" sie, von einem „Systemwechsel" sei gar nicht die Rede, man habe nur in wohlmeinender Absicht vor einem „willkürlichen Gebrauch der Agende" warnen wollen. Und unter dem „willkürlichen" Gebrauch der Agende sind natürlich solche Bagatellen nicht zu verstehen, daß man um seiner Überzeugung willen da und dort ein bißchen ändert. Von dem unverkürzten Vortrag des ev. Lehrbegriffs ist jetzt gar nicht mehr die Rede.

Macht sich aber wieder ein Pfarrer mißliebig, so wird es das Disziplinargericht, um ihn absetzen zu können, wieder für selbstverständlich und sonnenklar erklären, daß er zum wörtlichen Gebrauch der Agende und unverkürzten Vortrag des ev. Lehrbegriffs verpflichtet war.

Und werden dann die Pfarrer darüber wieder unruhig, so versichert „man" wieder, daß die Oberkirchenbehörde auch ferner so lieb und gut sein wird, wie sie immer war. Denn von einem Systemwechsel ist bei ihr nie die Rede.

Das mag ja richtig sein: hat man kein System, so kann man es auch nicht wechseln.

Und die württ. Pfarrer haben in der That zur Unruhe gar keine Veranlassung: nur Selbstanzeige, und zwar offizielle und öffentliche, bringt in Gefahr. Zur Selbstanzeige aber ist kein Verbrecher verpflichtet. Und wer um seines Gewissens willen in Konflikt mit einer übernommenen Pflicht kommt, natürlich noch viel weniger! S.

(Alles schon dagewesen.) Traurig und gräßlich ist, schrieb Perthes (in den 20er Jahren) einem in sich ungewissen jungen Geistlichen, der Zwiespalt zwischen Lehrstuhl und Kanzel. Hunderte von jungen Leuten kehren von der Universität zurück, so unsicher wie Sie, aber die meisten bekennen sich dennoch zu den symbolischen Büchern, treten unbedenklich in das Kirchenamt und stehen dann als Pfarrer eidbrüchig und heuchlerisch vor Gott und Menschen da. Wenn die Wissenschaft das Recht in Anspruch nimmt, den Jünglingen ein anderes zu lehren, als das, was zu predigen die Kirche sie später verpflichtet, so müssen die Herren vom Katheder*) auch die Spaltung im Geiste ihrer Schüler, die ins Amt treten wollen, zu heben wissen, wenn nicht die Seelen der Eidbrüchigen auf ihren Gewissen lasten sollen. Gehen Sie hin und fragen Sie die Meister und verstehen deren Antwort, wenn Sie können.

(Friedrich Perthes' Leben. 3. Bd. S. 205).

*) Warum nur diese? und nicht vielmehr die sie verpflichtende Kirche?
Anmerkung des Lesers.



Für die Redaktion verantwortlich der Verleger, an den man die für die Wahrheit bestimmten Aufsätze und Briefe persönlich richten wolle (E. Hauff, Firma: Fr. Frommanns Verlag in Stuttgart).



Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur.*)

Das römische Reich wurde nicht von außen her zerstört, etwa infolge zahlenmäßiger Überlegenheit seiner Gegner oder der Unfähigkeit seiner politischen Leiter. Im letzten Jahrhundert seines Bestehens hatte Rom seine eisernen Kanzler: Heldengestalten wie Stilicho, germanische Kraft mit raffinierter diplomatischer Kunst vereinigend, standen an seiner Spitze. Warum gelang ihnen nicht, was die struppigen Analphabeten aus dem Merowinger-, Karolinger- und Sachsenstamme erreichten und gegen Sarrazenen und Hunnen behaupteten? — Das Reich war längst nicht mehr es selbst; als es zerfiel, brach es nicht plötzlich unter einem gewaltigen Stoße zusammen. Die Völkerwanderung zog vielmehr nur das Fazit einer längst im Fluß befindlichen Entwicklung.

Vor allem aber: die Kultur des römischen Altertums ist nicht erst durch den Zerfall des Reiches zum Versinken gebracht worden. Ihre Blüte hat das römische Reich als politischer Verband um Jahrhunderte überdauert. Sie war längst dahin. Schon anfangs des dritten Jahrhunderts versiegte die römische Litteratur. Die Kunst der Juristen verfiel wie ihre Schulen. Die griechische und lateinische Dichtung schliefen den Todesschlaf. Die Geschichtsschreibung verkümmerte bis zu fast völligem Verschwinden, und selbst die Inschriften begannen zu schweigen. Die lateinische Sprache war bald in voller Degeneration begriffen. — Als anderthalb Jahrhunderte später mit dem

*) Nach einem populären Vortrag in der Akademischen Gesellschaft in Freiburg i. B.

Erlöschen der weströmischen Kaiserwürde der äußere Abschluß erfolgt, hat man den Eindruck, daß die Barbarei längst von innen heraus gesiegt hatte. Auch entstehen im Gefolge der Völkerwanderung keineswegs etwa völlig neue Verhältnisse auf dem Boden des zerfallenen Reichs; das Merowingerreich, wenigstens in Gallien, trägt zunächst in allem noch ganz die Züge der römischen Provinz. — Und die Frage, die sich für uns erhebt, ist also: Woher jene Kulturdämmerung in der antiken Welt?

Mannigfache Erklärungen pflegen gegeben zu werden, teils ganz verfehlt, teils einen richtigen Gesichtspunkt in falsche Beleuchtung rückend:

Der Despotismus habe die antiken Menschen, ihr Staatsleben und ihre Kultur gewissermaßen psychisch erdrücken müssen. — Aber der Despotismus Friedrichs des Großen war ein Vorbote des Aufschwungs. —

Der angebliche Luxus und die thatsächliche Sittenlosigkeit der höchsten Gesellschaftskreise habe das Rachegericht der Geschichte heraufbeschworen. — Aber beide sind ihrerseits Symptome. Weit gewaltigere Vorgänge als das Verschulden einzelner waren es, wie wir sehen werden, welche die antike Kultur versinken ließen. —

Das emanzipierte römische Weib und die Sprengung der Festigkeit der Ehe in den herrschenden Klassen hätten die Grundlagen der Gesellschaft aufgelöst. Was ein tendenziöser Reaktionär, wie Tacitus, über die germanische Frau, jenes armselige Arbeitstier eines kriegerischen Bauern, fabelt, sprechen ähnlich Gestimmte ihm heute nach. In Wahrheit hat die unvermeidliche „deutsche Frau" so wenig den Sieg der Germanen entschieden, wie der unvermeidliche „preußische Schulmeister" die Schlacht bei Königgrätz. — Wir werden vielmehr sehen, daß die Wiederherstellung der Familie auf den unteren Schichten der Gesellschaft mit dem Niedergang der antiken Kultur zusammenhängt. —

Aus dem Altertum selbst dringt Plinius' Stimme zu uns: »Latifundia perdidere Italiam«. Also — heißt es von der einen Seite — die Junker waren es, die Rom verdarben. Ja — heißt es von der andern — aber nur weil sie dem fremden Getreideimport erlagen: mit dem Antrag Kanitz also säßen die Cäsaren noch heute auf ihrem Throne. Wir werden sehen, daß die erste Stufe zur Wiederherstellung des Bauernstandes mit dem Untergang der antiken Kultur erstiegen wird. —

Damit auch eine vermeintlich „Darwinistische" Hypothese nicht fehle, so meint ein Neuester u. a.: der Ausleseprozeß, der sich durch die

Aushebung zum Heere vollzog und die Kräftigsten zur Ehelosigkeit verdammte, habe die antike Rasse degeneriert. — Wir werden sehen, daß vielmehr die zunehmende Ergänzung des Heeres aus sich selbst mit dem Untergang des Römerreichs Hand in Hand geht.

Genug davon. — Nur noch eine Bemerkung, ehe wir zur Sache kommen:

Es kommt dem Eindruck, den der Erzähler macht, zu gut, wenn sein Publikum die Empfindung hat: de te narratur fabula, und wenn er mit einem discite moniti! schließen kann. In dieser günstigen Lage befindet sich die folgende Erörterung nicht. Für unsere heutigen sozialen Probleme haben wir aus der Geschichte des Altertums wenig oder nichts zu lernen. Ein heutiger Proletarier und ein antiker Sklave verständen sich so wenig, wie ein Europäer und ein Chinese. Unsre Probleme sind völlig andrer Art. Nur ein historisches Interesse besitzt das Schauspiel, das wir betrachten, allerdings eines der eigenartigsten, das die Geschichte kennt: die innere Selbstauflösung einer alten Kultur.

Jene eben hervorgehobenen Eigentümlichkeiten der sozialen Struktur der antiken Gesellschaft sind es, die wir uns zunächst klar machen müssen. Wir werden sehen, daß durch sie der Kreislauf der antiken Kulturentwicklung bestimmt wurde. —

Die Kultur des Altertums ist ihrem Wesen nach zunächst: städtische Kultur. Die Stadt ist Trägerin des politischen Lebens wie der Kunst und Litteratur. Auch ökonomisch eignet, wenigstens in der historischen Frühzeit, dem Altertum diejenige Wirtschaftsform, die wir heute „Stadtwirtschaft" zu nennen pflegen. Die Stadt des Altertums ist in hellenischer Zeit nicht wesentlich verschieden von der Stadt des Mittelalters. Soweit sie verschieden ist, handelt es sich um Unterschiede von Klima und Rasse des Mittelmeers gegen diejenigen Zentraleuropas, ähnlich wie noch jetzt englische und italienische Arbeiter und deutsche und italienische Handwerker sich unterscheiden. — Ökonomisch ruht auch die antike Stadt ursprünglich auf dem Austausch der Produkte des städtischen Gewerbes mit den Erzeugnissen eines engen ländlichen Umkreises auf dem städtischen Markt. Dieser Austausch unmittelbar vom Produzenten zum Konsumenten deckt im wesentlichen den Bedarf, ohne Zufuhr von außen. — Aristoteles' Ideal: die αὐτάρκεια (Selbstgenügsamkeit) der Stadt – war in der Mehrzahl der hellenischen Städte verwirklicht gewesen.

Allerdings: auf diesem lokalen Unterbau erhebt sich seit grauer

Vorzeit ein internationaler Handel, der ein bedeutendes Gebiet und zahlreiche Gegenstände umfaßt. Wir hören in der Geschichte gerade von den Städten, deren Schiffe seine Träger sind, aber: weil wir gerade von ihnen hören, vergessen wir leicht eins: seine quantitative Unerheblichkeit. Zunächst: Die Kultur des europäischen Altertums ist Küstenkultur, wie seine Geschichte zunächst Geschichte von Küstenstädten. Neben dem technisch fein durchgebildeten städtischen Verkehr steht schroff die Naturalwirtschaft der barbarischen Bauern des Binnenlandes, in Gaugenossenschaften oder unter der Herrschaft feudaler Patriarchen gebunden. Nur über See oder auf großen Strömen vollzieht sich wirklich dauernd und stetig ein internationaler Verkehr. Ein Binnenverkehr, der sich auch nur mit dem des Mittelalters vergleichen ließe, existiert im europäischen Altertum nicht. Die vielgepriesenen römischen Straßen sind so wenig Träger eines auch nur entfernt an neuere Verhältnisse erinnernden Verkehrs wie die römische Post. Ungeheuer sind die Unterschiede in der Rentabilität von Binnengütern gegen solche an Wasserstraßen. Die Nachbarschaft der Landstraßen der römischen Zeit galt im Altertum im allgemeinen nicht als Vorteil, sondern als Plage, der Einquartierung und — des Ungeziefers wegen: sie sind Militär- und nicht Verkehrsstraßen.

Auf diesem noch unzersetzten naturalwirtschaftlichen Grunde wurzelt der Tauschverkehr nicht tief: eine dünne Schicht hochwertiger Artikel ist es — Edelmetalle, Bernstein, wertvolle Gewebe, einige Eisen- und Töpferwaren u. dergl. — welche wirklich Gegenstand stetigen Handels sind; zumeist Luxusgegenstände, welche infolge ihres hohen Preises die gewaltigen Transportkosten tragen können. Ein solcher Handel ist mit dem modernen Verkehr überhaupt nicht vergleichbar. Es wäre, als ob heute etwa nur Champagner, Seide u. dergl. gehandelt würde, während jede Handelsstatistik uns zeigt, wie die Massenbedürfnisse allein heute die großen Ziffern der Handelsbilanzen ausmachen. — Freilich ereignet es sich, daß Städte wie Athen und Rom auch in ihrem Getreidebedarf auf Zufuhr angewiesen werden. Aber dann handelt es sich stets um Erscheinungen von welthistorischer Abnormität und um einen Bedarf, dessen Deckung die Gesamtheit in die Hand nimmt, weil sie sie dem freien Verkehr weder überlassen will noch kann.

Nicht die Massen sind mit ihren Alltagsbedürfnissen am internationalen Verkehr interessiert, sondern eine dünne Schicht besitzender Klassen. Daraus ergiebt sich eines: die zunehmende Vermögensdifferenzierung ist im Altertum Voraussetzung der

aufsteigenden Handelsblüte. Diese Vermögensdifferenzierung aber — und damit kommen wir zu einem dritten, entscheidenden Punkt — vollzieht sich in einer ganz bestimmten Form und Richtung: Die antike Kultur ist Sklavenkultur. — Von Anfang an steht neben der freien Arbeit der Stadt die unfreie des platten Landes, neben der freien Arbeitsteilung durch Tauschverkehr auf dem städtischen Markt die unfreie Arbeitsteilung durch Organisation der eigenwirtschaftlichen Gütererzeugung im ländlichen Gutshof — wiederum wie im Mittelalter. Und wie im Mittelalter, so bestand auch im Altertum der naturgemäße Antagonismus beider Formen des Zusammenwirkens menschlicher Arbeit. Der Fortschritt beruht auf fortschreitender Arbeitsteilung. Bei freier Arbeit ist diese — zunächst — identisch mit fortschreitender Ausdehnung des Marktes, extensiv durch geographische, intensiv durch personale Erweiterung des Tauschkreises: — daher sucht die Bürgerschaft der Stadt die Frohnhöfe zu sprengen, ihre Hintersassen in den freien Tauschverkehr einzubeziehen. Bei unfreier Arbeit vollzieht sie sich durch fortschreitende Menschenanhäufung; je mehr Sklaven oder Hintersassen, desto weitergehende Spezialisierung der unfreien Berufe ist möglich. Aber während aus dem Mittelalter die freie Arbeit und der Güterverkehr in zunehmendem Maß als Sieger hervorgehen, verläuft die Entwicklung des Altertums umgekehrt. Was ist der Grund? Es ist derselbe, der auch den technischen Fortschritten des Altertums ihre Schranken setzte: die „Billigkeit" der Menschen, wie sie durch den Charakter der unausgesetzten Kriege des Altertums hervorgebracht wurde. Der Krieg des Altertums ist zugleich Sklavenjagd; er bringt fortgesetzt Material auf den Sklavenmarkt und begünstigt so in unerhörter Weise die unfreie Arbeit und die Menschenanhäufung. Damit wurde das freie Gewerbe zum Stillstand auf der Stufe der besitzlosen Kunden-Lohnarbeit verurteilt. Es wurde verhindert, daß mit Entwicklung der Konkurrenz freier Unternehmer mit freier Lohnarbeit um den Absatz auf dem Markt diejenige ökonomische Prämie auf arbeitsparende Erfindungen entstand, welche diese letzteren in der Neuzeit hervorrief. Hingegen schwillt im Altertum unausgesetzt das ökonomische Schwergewicht der unfreien Arbeit im „Oikos". Nur die Sklavenbesitzer vermögen ihren Bedarf arbeitsteilig durch Sklavenarbeit zu versorgen und in ihrer Lebenshaltung aufzusteigen. Nur der Sklavenbetrieb vermag neben der Deckung des eigenen Bedarfs zunehmend für den Markt zu produzieren.

Damit wird die ökonomische Entwicklung des Altertums in die ihr

eigentümliche, vom Mittelalter abweichende Bahn gelenkt. Im Mittelalter entwickelt sich zunächst die freie Arbeitsteilung innerhalb des lokalen Wirtschaftsgebiets der Stadt auf Grundlage der Kundenproduktion und des Lokalmarkts intensiv weiter. Sodann läßt der zunehmende Verkehr nach außen mit interlokaler Produktionsteilung, zunächst im Verlagssystem, dann in der Manufaktur, Betriebsformen für den Absatz auf fremdem Markte auf Grundlage freier Arbeit entstehen. Und die Entwicklung der modernen Volkswirtschaft geht mit der Erscheinung parallel, daß die Bedarfsdeckung der breiten Massen zunehmend im Wege des interlokalen und schließlich internationalen Gütertausches erfolgt. – Im Altertum dagegen geht, — so sehen wir, — mit der Entwicklung des internationalen Verkehrs parallel die Zusammenballung unfreier Arbeit im großen Sklavenhaushalt. Es schiebt sich so unter den verkehrswirtschaftlichen Überbau ein stets sich verbreiternder Unterbau mit verkehrsloser Bedarfsdeckung: — die fortwährend Menschen aufsaugenden Sklavenkomplexe, deren Bedarf in der Hauptsache nicht auf dem Markt, sondern eigenwirtschaftlich gedeckt wird. Je weiter die Entwicklung des Bedürfnisstandes der obersten, menschenbesitzenden Schicht und damit die extensive Entwicklung des Verkehrs fortschreitet, desto mehr verliert der Verkehr an Intensität, desto mehr entwickelt er sich zu einem dünnen Netz, welches über eine naturalwirtschaftliche Unterlage ausgebreitet ist, dessen Maschen sich zwar verfeinern, dessen Fäden aber zugleich immer dünner werden. – Im Mittelalter bereitet sich der Übergang von der lokalen Kundenproduktion zur interlokalen Marktproduktion durch langsames Hereinbringen der Unternehmung und des Konkurrenzprinzips von außen nach innen in die Tiefen der lokalen Wirtschaftsgemeinschaft vor, im Altertum läßt der internationale Verkehr die „Oiken" wachsen, welche der lokalen Verkehrswirtschaft den Nährboden entziehen.

Am gewaltigsten hat sich diese Entwicklung vollzogen auf dem Boden Roms. Rom ist zunächst — nach dem Sieg der Plebs — ein erobernder Bauern- oder besser: Ackerbürgerstaat. Jeder Krieg ist Landnahme zur Kolonisation. Der Sohn des grundbesitzenden Bürgers, für den kein Platz im Vatererbe ist, ficht im Heer für den Besitz der eigenen Scholle und damit des Vollbürgerrechtes. Darin liegt das Geheimnis seiner Expansivkraft. Das hörte mit der überseeischen Eroberung auf: nicht mehr das kolonisatorische Interesse der Bauern, sondern das der Ausbeutung der Provinz durch die Aristokratie ist

das maßgebende. Die Kriege bezwecken Menschenjagd und Konfiskation von Land zur Ausbeutung durch große Domänen- und Gefällpächter. Der zweite punische Krieg dezimierte überdies den Bauernstand in der Heimat, — die Folgen seines Niedergangs sind zum Teil auch Hannibals späte Rache. Der Rückschlag gegen die gracchische Bewegung entscheidet endgültig den Sieg der Sklavenarbeit in der Landwirtschaft. Seitdem sind die Sklavenbesitzer allein Träger der aufsteigenden Lebenshaltung, der Steigerung der Kaufkraft, der Entwicklung der Absatzproduktion. Nicht daß die freie Arbeit überhaupt verschwunden wäre — aber die Sklavenbetriebe sind allein das fortschreitende Element. Die landwirtschaftlichen Schriftsteller Roms setzen Sklavenarbeit als selbstverständliche Grundlage der Arbeitsverfassung voraus.

In entscheidender Weise verstärkt wurde endlich die Kulturbedeutung der unfreien Arbeit durch die Einbeziehung großer Binnenlandsflächen — Spanien, Gallien, Illyrien, die Donauländer — in den Kreis der römischen Welt. Der Schwerpunkt der Bevölkerung des römischen Reichs rückte in das Binnenland. Damit machte die antike Kultur den Versuch, ihren Schauplatz zu wechseln, aus einer Küstenkultur Binnenkultur zu werden. Sie verbreitete sich über ein ungeheures Wirtschaftsgebiet, welches selbst in Jahrhunderten unmöglich für den Güterverkehr und die geldwirtschaftliche Bedarfsdeckung auch nur entfernt in dem Maße gewonnen werden konnte, wie dies an der Mittelmeerküste der Fall war. Wenn, wie schon gesagt, der interlokale Güterverkehr des Altertums selbst in jenen Küstengebieten nur eine dünne und sich verdünnende Decke darstellte, so mußten die Maschen des Verkehrsnetzes im Binnenlande noch wesentlich lockerere sein. Hier im Binnenland war der Kulturfortschritt auf dem Wege der freien Arbeitsteilung durch Entwicklung eines intensiven Güterverkehrs zunächst überhaupt nicht möglich. Nur das Emporsteigen einer Grundaristokratie, die auf Sklavenbesitz und unfreier Arbeitsteilung — auf dem Oikos — ruhte, konnte hier die Form der allmählichen Einbeziehung in den mittelländischen Kulturkreis sein. In noch stärkerem Maße als an der Küste mußte im Binnenland der unendlich kostspieligere Verkehr sich zunächst ausschließlich auf die Deckung von Luxusbedürfnissen der obersten, Menschen besitzenden Schicht beschränken, und ebenso andrerseits die Möglichkeit einer Absatzproduktion einer dünnen Schicht großer Sklavenbetriebe vorbehalten sein.

Der Sklavenhalter ist so der ökonomische Träger der antiken

Kultur geworden, die Organisation der Sklavenarbeit bildet den unentbehrlichen Unterbau der römischen Gesellschaft, und wir müssen uns mit ihrer sozialen Eigenart etwas näher befassen.

Das bei weitem klarste Bild vermögen wir uns nach Lage der Quellen von den landwirtschaftlichen Betrieben der spätrepublikanischen und frühkaiserlichen Zeit zu machen. Und zugleich ist der Großgrundbesitz die Grundform des Reichtums, auf dessen Unterlage auch die spekulativ verwendeten Vermögen ruhen: auch der römische Großspekulant ist normalerweise Großgrundbesitzer, schon weil für die lukrativste Spekulation: die öffentliche Pacht und Submission, die Grundstückskaution vorgeschrieben ist. —

Der Typus des römischen Großgrundbesitzers ist nicht ein selbst den Betrieb leitender Landwirt, sondern ein Mann, der in der Stadt lebt, politisch thätig ist und vor allen Dingen Geldrente beziehen will. Die Verwaltung seines Gutes selbst liegt in der Hand unfreier Inspektoren (villici). Für die Art der Bewirtschaftung sind nun im allgemeinen folgende Verhältnisse maßgebend:

Die Getreideproduktion ist für den Absatz zumeist unrentabel. Rom z. B. ist als Markt durch die staatliche Getreideversorgung verschlossen, und einen Transport aus dem Binnenland heraus trägt der Preis des Getreides überhaupt nicht. Überdies eignet sich Sklavenarbeit nicht für den Getreidebau, zumal in der römischen Art der Reihenkultur, die viele und sorgfältige Arbeit, also Eigeninteresse des Arbeiters, erfordert. Daher ist der Getreidebau meist mindestens zum Teil verpachtet an »coloni« — Parzellenbauern, die Nachfahren der freien, aus dem Besitz gedrängten Bauernschaft. Ein solcher colonus ist nun von Anfang an nicht etwa ein freiwirtschaftender, selbständiger Pächter und landwirtschaftlicher Unternehmer. Der Herr stellt das Inventar, der villicus kontrolliert den Betrieb. Von Anfang an ist es ferner offenbar häufig gewesen, daß ihm Arbeitsleistungen, insbesondere wohl Erntehülfe, auferlegt wurden. Die Vergebung des Ackers an coloni gilt als eine Form der Bewirtschaftung seitens des Herrn „vermittelst" der Parzellisten (»per« colonos).

Die Absatzproduktion des Gutes in „eigener Regie" umfaßt dagegen in erster Linie hochwertige Produkte: — Öl und Wein, daneben Gartengewächse, sowie Viehmast, Geflügelzucht und Spezialkulturen für Tafelbedürfnisse der allein kaufkräftigen obersten Schicht der römischen Gesellschaft. Diese Kulturen haben das Getreide zurück-

gedrängt auf das minder ergiebige Land, welches die coloni innehaben. Der Gutsbetrieb ist plantagenartig, und die Gutsarbeiter sind Sklaven. Sklaven-familia und coloni nebeneinander sind auch in der Kaiserzeit die regelmäßigen Insassen der großen Güter.

Uns interessieren hier zunächst die Sklaven. Wie finden wir sie?

Sehen wir uns das Idealschema an, welches die landwirtschaftlichen Schriftsteller uns überliefern. Die Behausung für das „sprechende Inventar“ (instrumentum vocale), den Sklavenstall also, finden wir bei dem des Viehs (instrumentum «semivocale»). Er enthält die Schlaf-Säle, wir finden ein Lazaret (valetudinarium), ein Arrestlokal (carcer), eine Werkstatt der „Ökonomiehandwerker“ (ergastulum), und alsbald steigt vor dem inneren Auge eines jeden, der den bunten Rock getragen hat, ein wohlvertrautes Bild auf: die Kaserne. Und in der That: die Existenz des Sklaven ist normalerweise eine Kasernenexistenz. Geschlafen und gegessen wird gemeinsam unter Aufsicht des villicus; die bessere Garnitur der Kleidung ist „auf Kammer“ abgegeben an die als „Kammer-Unteroffizier“ funktionierende Inspektorsfrau (villica); monatlich findet Appell statt zur Revision der Bekleidung. Die Arbeit ist streng militärisch diszipliniert: in Korporalschaften (decuriae) wird des Morgens angetreten und unter Aufsicht der „Treiber“ (monitores) abmarschiert. Das war auch unentbehrlich. Mit unfreier Arbeit für den Markt zu produzieren ist ohne die Peitsche noch niemals dauernd möglich gewesen. — Für uns wichtig aber ist nun vor allem ein Moment, welches sich aus dieser Form der Kasernenexistenz ergiebt: der kasernierte Sklave ist nicht nur eigentumslos, sondern auch familienlos. Nur der villicus lebt in seiner Sonderzelle dauernd mit einem Weibe zusammen in Sklavenehe (contubernium), entsprechend etwa dem verheirateten Feldwebel und Unteroffizier in der modernen Kaserne, — ja es soll nach den Agrarschriftstellern dies im Interesse des Herrn für den villicus sogar „Vorschrift“ sein. Und wie stets Eigentum und Einzelfamilie einander korrespondieren, so auch hier: der Sklavenehe entspricht das Sklaveneigentum. Der villicus — nach den Agrarschriftstellern offenbar er allein — hat ein peculium, — ursprünglich, wie der Name zeigt, einen eigenen Viehbesitz, den er auf die herrschaftliche Weide treibt, wie heute noch im deutschen Osten der Gutstagelöhner. Der breiten Masse der Sklaven fehlt, wie das peculium, so auch das monogamische Geschlechtsverhältnis. Der Geschlechtsverkehr ist eine Art beaufsichtigter Prostitution mit Prämien an die Sklavinnen für die Aufzucht von Kindern — bei

drei auferzogenen Kindern gaben manche Herren die Freiheit. — Schon dies letztere Verfahren zeigt, welche Folgen das Fehlen der monogamischen Familie zeitigte. Nur im Schoße der Familie gedeiht der Mensch. Die Sklavenkaserne vermochte sich nicht aus sich selbst zu reproduzieren, sie war auf den fortwährenden Zukauf von Sklaven zur Ergänzung angewiesen, und thatsächlich wird von den Agrarschriftstellern dieser Zukauf auch als regelmäßig stattfindend vorausgesetzt. Der antike Sklavenbetrieb ist gefräßig an Menschen, wie der moderne Hochofen an Kohlen. Der Sklavenmarkt und dessen regelmäßige und auskömmliche Versorgung mit Menschenmaterial ist unentbehrliche Voraussetzung der für den Markt produzierenden Sklavenkaserne. Man kaufte billig: Verbrecher und ähnliches billige Material solle man nehmen, empfiehlt Varro mit der charakteristischen Motivierung: — solches Gesindel sei meist „gerissener" (»velocior est animus hominum improborum«). — Damit ist dieser Betrieb abhängig von regelmäßiger Menschenzufuhr auf den Sklavenmarkt. Wie, wenn diese einmal versagte? Das mußte auf die Sklavenkasernen wirken, wie die Erschöpfung der Kohlenlager auf die Hochofen wirken würde. — Und dieser Moment trat ein. Wir kommen damit zu dem Wendepunkt in der Entwicklung der antiken Kultur.

Fragt man, welcher Zeitpunkt es ist, von dem anfangend man den zunächst latenten, bald offensichtlichen Niedergang der römischen Macht und Kultur datieren soll, so wird aus keinem deutschen Kopf die unwillkürliche Vorstellung zu verbannen sein: die Teutoburger Schlacht. Und in der That, ein Kern von Berechtigung steckt in dieser populären Vorstellung, trotzdem ihr der Augenschein zuwiderläuft, welcher uns das Römerreich unter Trajan auf der Höhe seiner Macht zeigt. Freilich nicht die Schlacht selbst — eine Schlappe, wie sie jede Nation im Vordringen gegen Barbaren erleidet — war das Entscheidende, sondern was sich ihr anschloß: die Einstellung der Eroberungskriege am Rhein durch Tiberius, welche durch die Aufgabe Daciens unter Hadrian an der Donau ihre Parallele fand. Damit wurde der expansiven Tendenz des Römerreichs ein Ende bereitet; und mit der inneren und — in der Hauptsache auch — äußern Befriedung des antiken Kulturkreises schrumpft die regelmäßige Versorgung der Sklavenmärkte mit Menschenmaterial. Ein gewaltiger akuter Arbeitermangel scheint schon unter Tiberius die Folge gewesen zu sein. Wir hören, daß er die ergastula der Güter revidieren lassen mußte, weil die Großgrundbesitzer Menschenraub trieben — wie

die Raubritter lagen sie, so scheint es, an der Straße, nur nicht auf der Ausschau nach Geld und Gut, sondern nach Arbeitskräften für ihre verödenden Felder. Wichtiger war die langsam, aber mächtig sich vollziehende chronische Wirkung: die Unmöglichkeit des Fortschreitens der Produktion auf Grundlage der Sklavenkasernen. Diese setzten die fortgesetzte Sklavenzufuhr voraus, sie vermochten sich nicht selbst zu tragen. Sie mußten verfallen, wenn die Zufuhr dauernd stockte. — Die Abnahme der „Billigkeit" des Menschenmaterials scheint nach dem Eindruck, den man aus den späteren Agrarschriftstellern entnimmt, zunächst zur Verbesserung der Technik durch Züchtung von Qualitätsarbeitern geführt zu haben. Aber nachdem die letzten Angriffskriege des zweiten Jahrhunderts, die thatsächlich schon den Charakter von Sklavenjagden angenommen hatten, zu Ende gegangen waren, mußten die großen Plantagen mit ihren ehe- und eigentumslosen Sklaven zusammenschrumpfen.

Daß und wie dies thatsächlich geschah, lehrt uns die Vergleichung der Zustände der Sklaven in den landwirtschaftlichen Großbetrieben, wie sie uns die römischen Schriftsteller erkennen lassen, mit ihrer Lage auf den Gütern der Karolingerzeit, die wir aus Karls des Großen Domäneninstruktion (capitulare de villis imperialibus) und den Klosterinventarien jener Zeit kennen lernen. Hier wie dort finden wir den Sklaven als landwirtschaftlichen Arbeiter und zwar hier wie dort gleich rechtlos und insbesondere der gleich schrankenlosen Disposition des Herrn über seine Arbeitskraft unterworfen. Darin also ist kein Unterschied eingetreten. Ebenso sind zahlreiche Einzelheiten der römischen Grundherrschaft übernommen — finden wir doch auch in der Terminologie z. B. das Weiberhaus (γυναικεῖον) des Altertums im »genitium« wieder. Aber Eines ist von Grund aus geändert: die römischen Sklaven finden wir in der „kommunistischen" Sklavenkaserne, — den servus der Karolingerzeit aber in der Kathe (mansus servilis) auf dem vom Herrn ihm geliehenen Lande als frohnpflichtigen Kleinbauern. Er ist der Familie zurückgegeben, und mit der Familie hat sich auch der Eigenbesitz eingestellt. — Diese Abschichtung des Sklaven aus dem „Oikos" hat sich in der spätrömischen Zeit vollzogen, und in der That: sie mußte ja die Folge der mangelnden Selbstergänzung der Sklavenkasernen sein. Der Herr sicherte, indem er den Sklaven als Erbunterthanen wieder in den Kreis der Einzelfamilie stellte, sich den Nachwuchs und dadurch die dauernde Versorgung mit Arbeitskräften, welche durch Zukauf auf dem zusammenschrumpfenden Sklavenmarkt, dessen letzte Reste in der Karo-

lingerzeit verschwanden, nicht mehr beschafft werden konnten. Er wälzte das Risiko der Unterhaltung des Sklaven, welches in den Plantagen er — der Herr — trug, auf den Sklaven selbst ab. Die Bedeutung dieser langsam, aber sicher fortschreitenden Entwicklung war tiefgreifend. Es handelt sich um einen gewaltigen Wandlungsprozeß in den untersten Schichten der Gesellschaft: Familie und Eigenbesitz wurden ihnen zurückgegeben. Und ich möchte hier nur andeuten, wie dies der siegreichen Entwicklung des Christentums parallel geht: in den Sklavenkasernen hätte es schwerlich Boden gefunden, die unfreien afrikanischen Bauern der Zeit Augustins aber waren bereits Träger einer Sektenbewegung.

Während so der Sklave sozial zum unfreien Frohnbauern emporsteigt, steigt gleichzeitig der Kolonus zum hörigen Bauern hinab. Das geschah, indem sein Verhältnis zum Gutsherrn immer mehr den Charakter eines Arbeitsverhältnisses annahm. Ursprünglich ist die Rente, die er zahlt, dasjenige, worauf es dem Herrn hauptsächlich ankommt, wennschon, wie gesagt, von Anfang an daneben Arbeitsleistungen für das Gut vorgekommen sein werden. Schon in frühkaiserlicher Zeit aber wird von den Agrarschriftstellern auf die Arbeit des Kolonus der Hauptnachdruck gelegt, und je mehr die Sklavenarbeit knapp wurde, desto mehr mußte dies der Fall sein. Afrikanische Inschriften aus Kommodus' Zeit zeigen uns, daß der Kolonus dort bereits ein mit Land belehnter und dagegen zu bestimmten Diensten verpflichteter Frohnbauer geworden war. Und dieser ökonomischen Verschiebung in der Stellung der Kolonen trat bald eine rechtliche an die Seite, welche auch formell seine Behandlung als Arbeitskraft des Gutes zum Ausdruck brachte: die Schollenfestigkeit. Um ihre Herausbildung zu verstehen, müssen wir in Kürze einige verwaltungsrechtliche Betrachtungen einflechten.

Die römische Verwaltungsorganisation ruhte zu Ende der Republik und zu Beginn der Kaiserzeit auf der Stadtgemeinde, dem municipium, als administrativer Unterlage, ganz ebenso wie die antike Kultur auf der Stadt als ökonomischem Untergrund. Systematisch hatte man die in den Reichsverband einbezogenen Gebiete als Stadtgemeinden — in den verschiedensten Abstufungen staatsrechtlicher Abhängigkeit — organisiert, die verwaltungsrechtliche Form des municipium über das Gebiet des Reichs verbreitet. Die Stadt ist der normale, unterste Verwaltungsbezirk. Die Stadtmagistrate haften dem Staat für Steuern und Rekrutenkontingente. — Im Verlaufe der Kaiserzeit finden wir aber ein Umschwenken der Entwicklung. Die

großen Güter suchen sich mit Erfolg der Einbeziehung in die Gemeinden zu entziehen; je mehr der Schwerpunkt des Reichs mit zunehmender Bevölkerung des Binnenlandes ins Innere rückt, desto mehr stellt die agrarische Binnenbevölkerung die Rekruten; desto bestimmender werden aber auch die Interessen der „Agrarier“ des Altertums, der großen Grundherrn, für die Politik des Staates. Wenn wir heute Widerstand finden bei dem Versuch, die großen Güter des deutschen Ostens in die Landgemeinden zu „inkommunalisieren“, so widerstand der römische Kaiserstaat der Exkommunalisierungstendenz der Güter nur wenig. Massenhaft erscheinen die »saltus« und »territoria« neben den Städten, Verwaltungsbezirke, in denen der Gutsherr die Ortsobrigkeit ist, ähnlich wie die deutschen Rittergutsbesitzer des Ostens in den „Gutsbezirken“. Der Gutsbesitzer war es hier, an den sich der Staat wegen der Steuern des territorium hielt — er verauslagte sie eventuell für die „Hintersassen“ und zog sie wieder von ihnen ein — und der das Rekrutenkontingent der Grundherrschaft gestellte: die Rekrutengestellung galt infolgedessen bald ebenso wie irgendeine andere öffentliche Leistung für eine Last des Gutes, dessen Arbeitskräfte — die Colonen — sie ja dezimierte.

Damit waren die Wege geebnet für die rechtliche Bindung des gutsherrlichen Kolonus an die Scholle.

Im römischen Reich war — von bestimmten staatsrechtlichen Verhältnissen abgesehen — eine allgemeine Freizügigkeit unter rechtlichen Garantien niemals vorhanden. Erinnern wir uns z. B. nur, wie dem Verfasser des Lukas-Evangeliums die Vorstellung geläufig ist, daß zu Zwecken der Schatzung jedermann in seine Heimatgemeinde (origo), — wir würden sagen: an seinen Unterstützungswohnsitz — abgeschoben werden konnte, — so die Eltern Christi nach Bethlehem. Die origo des Colonus ist aber der Gutsbezirk seines Herrn.

Wir finden nun ferner schon früh das Institut der Zwangsrückführung zur Erfüllung öffentlichrechtlicher Pflichten. Den Senator zwar, der dauernd die Sitzung schwänzte, pfändete man nur. Mit dem Provinzialstadtrat, dem Decurio, der sich seiner Pflicht entzog, machte man weniger Umstände: er wurde auf Requisition der Gemeinde zurückgeholt. Oft genug wurde das nötig, denn das Stadtratsamt des römischen Altertums mit seiner Haftung für das Steuersoll der Gemeinde bot geringe Reize. Und als später mit Verfall und Verwischung aller juristischen Formen diese Rückführungsansprüche bald in dem einen Begriff des Anspruchs auf Herausgabe, der alten

dinglichen Klage (vindicatio), aufgingen, da jagten die Gemeinden mit dieser Klage hinter ihren entlaufenen Stadträten her ebenso wie etwa hinter einem entlaufenen Gemeindebullen.

Was dem Decurio recht war, war dem Kolonus billig. Seine Frohnpflicht gegenüber dem Gutsherrn wurde, da dieser Frohnberechtigter und Obrigkeit in einer Person war, von öffentlichen Lasten nicht unterschieden und er zur Pflicht zurückgeführt, wenn er sich ihr entzog. So wurde er thatsächlich auf dem Wege der Verwaltungspraxis ein dauernd in den Gutsbezirk und damit unter die Gutsherrschaft des Besitzers gebannter, schollenfester Frohnbauer. Er wurde dem Staate gegenüber gewissermaßen „mediatisiert“. Und darüber erhob sich nun der „reichsunmittelbare“ Stand der Grundherrn, der »possessores«, den wir in der späteren Kaiserzeit ebenso wie im ostgotischen und Merowinger-Reich als feststehenden Typus finden. Die ständische Gliederung hatte an Stelle des alten einfachen Gegensatzes von Freien und Unfreien begonnen. Eine in ihren einzelnen Stadien fast unmerkliche Entwicklung führte dahin, weil die ökonomischen Verhältnisse dahin drängten. Die Entwicklung der feudalen Gesellschaft lag in der Luft schon des spätrömischen Reiches.

Denn es ist offenbar, daß wir in dieser spätkaiserlichen Grundherrschaft mit dem Nebeneinanderstehen der beiden Kategorien frohnpflichtiger Bauern: unfreier (servi) mit „ungemessener“ Dienstpflicht und persönlich freier (coloni, tributarii) mit fest bestimmten Leistungen in Geld, Naturalabgaben, später mehr und mehr auch Naturalquoten, und daneben — nicht immer, aber regelmäßig — festen Frohnpflichten, bereits den Typus des mittelalterlichen Frohnhofs vor uns haben.

Mit Frohnarbeit aber unter den Verkehrsverhältnissen des Altertums für den Absatz zu produzieren, war eine Unmöglichkeit. Für die Absatzproduktion war die disziplinierte Sklavenkaserne Vorbedingung. Zumal im Binnenland mußte mit ihrer Zergliederung in Bauernkathen die Absatzproduktion wegfallen, die dünnen Fäden des Verkehrs, die über die naturalwirtschaftliche Unterlage gesponnen waren, sich allmählich weiter lockern und zerreißen. Deutlich sehen wir das schon bei dem letzten erheblicheren römischen landwirtschaftlichen Schriftsteller, Palladius, der empfiehlt, möglichst sich so einzurichten, daß die Arbeit des Gutes alle Bedürfnisse decke, sich selbst trage, und so den Kauf entbehrlich mache. War die Spinnerei und Weberei ebenso wie das Mahlen und Backen von jeher

von den Frauen des Gutshofs eigenwirtschaftlich besorgt worden, so stellte man nun auch Schmiede-, Tischler-, Maurer-, Zimmermanns-arbeit und schließlich den Gesamtbedarf an gewerblichen Leistungen auf dem Gute mit dessen unfreien Frohnhandwerkern her. Damit aber trat die dünne Schicht von freien, meist gegen Lohn und Kost arbeitenden, gewerblichen Arbeitern der Städte in ihrer relativen Bedeutung noch weiter zurück: die ökonomisch obenanstehenden Wirtschaften der Grundherren deckten ihren Bedarf naturalwirtschaftlich.

Arbeitsteilige Deckung des Eigenbedarfs des Gutsherrn wird in stets zunehmendem Maße der den „Oikos" beherrschende ökonomische Zweck. Die großen Güter lösen sich vom Markte der Stadt. Die Masse der mittleren und kleineren Städte büßen damit ihren wirtschaftlichen Nährboden: den stadtwirtschaftlichen Arbeits- und Güteraustausch mit dem umliegenden Lande, immer mehr ein. Sichtbar für uns, selbst durch das trübe, zerbrochene Glas der spätkaiserlichen Rechtsquellen, verfallen daher die Städte. Stets von neuem eifern die Kaiser gegen die Flucht aus der Stadt, dagegen insbesondere, daß die Possessoren ihre Behausungen in der Stadt aufgeben und abreißen, Getäfel und Einrichtung auf ihre Landsitze übertragen.

Auf dies Zusammensinken der Städte wirkt verstärkend hin die staatliche Finanzpolitik. Auch sie wird zunehmend naturalwirtschaftlich, der Fiskus ein „Oikos", der seinen Bedarf so wenig wie möglich am Markte und so viel wie möglich aus eignen Mitteln deckt, — damit aber die Bildung von Geldvermögen hemmt. Eine Wohlthat war es ja, daß ein Hauptspekulationsgeschäft: die Steuerpacht, beseitigt wurde, und die eigene Abgabenerhebung an die Stelle trat. Rationeller war vielleicht die Besorgung der Getreidezufuhr durch Schiffe, deren Herstellung der Staat durch Landanweisung belohnte, statt durch Vergebung an Unternehmer. Finanziell vorteilhaft war auch die offenbar zunehmende Monopolisierung zahlreicher einträglicher Zweige des Handels und der staatliche Bergbaubetrieb. Aber alles dies hemmte naturgemäß die Bildung privater Kapitalien und jeden Ansatz zur Entwicklung einer Schicht, die unseren modernen bürgerlichen Klassen entsprochen hätte. Und die Entwicklung dieses naturalwirtschaftlichen Finanzwesens vollzog sich zunehmend, je mehr das Reich aus einem das Land ausbeutenden Städteconglomerat, welches seinen wirtschaftlichen Schwerpunkt an der Küste und in ihrem Verkehr fand, zu einem Staatswesen wurde, welches naturalwirtschaftliche Binnen-

länder politisch sich einzuverleiben und zu organisieren suchte. Die damit ungeheuer anschwellenden Staatsbedürfnisse geldwirtschaftlich zu decken, gestattete die dazu viel zu dünne Schale des Verkehrs nicht. Mit Notwendigkeit schwoll vielmehr der naturalwirtschaftliche Faktor im staatlichen Finanzwesen an.

Die Abgaben der Provinzen an den Staat waren von jeher zum guten Teil Natural-, zumal Getreideabgaben, aus denen die staatlichen Magazine gespeist wurden. In der Kaiserzeit wurde auch alles dasjenige, was die Verwaltung an gewerblichen Produkten bedurfte, immer weniger durch Kauf auf dem Markt oder Submission und immer mehr dadurch aufgebracht, daß man die Lieferung dem städtischen Gewerbe in natura auferlegte, welches zu diesem Behuf oft in Zwangszünften vereinigt wurde. Das drängte den kümmerlichen, freien Handwerker in die Situation eines faktisch erblichen Zunfthörigen. — Jene Naturaleinnahmen verbrauchte der Fiskus durch entsprechende Naturalausgaben. So suchte er namentlich die beiden Hauptposten seines Ausgabebudgets naturalwirtschaftlich zu decken: das Beamtentum und die Armee. Allein hier hatte die Naturalwirtschaft ihre Schranke.

Einen großen Binnenstaat regiert man dauernd nur durch ein besoldetes Berufsbeamtentum, welches die Stadtstaaten des Altertums zu entbehren vermochten. Die Gehälter der Staatsbeamten der diokletianischen Monarchie sind in sehr starkem Maße Natural-Gehalte; sie sehen aus etwa wie ein stark vergrößertes Deputat eines heutigen mecklenburgischen Gutstagelöhners: einige Tausend Scheffel Getreide, eine bestimmte Kopfzahl Vieh, entsprechende Quantitäten Salz, Öl u. s. w., kurz alle die Gegenstände, die der Beamte zu seiner Nahrung, Bekleidung und sonstigen Unterhaltung bedarf, werden auf die kaiserlichen Magazine angewiesen, daneben ein relativ recht mäßiges Taschengeld in bar. Aber trotz dieser offensichtlichen Tendenz zur Naturaldeckung zwang die Unterhaltung einer bedeutenden Beamtenhierarchie zu erheblichen Bargeldausgaben. Und in noch höherem Grade war dies der Fall mit der Deckung der militärischen Bedürfnisse des Reichs.

Ein Binnenstaat mit bedrohter Grenze bedarf eines stehenden Heeres. Das alte, auf Wehrpflicht und Selbstequipierung der Grundbesitzer ruhende Bürgerheer war schon zu Ende der Republik in ein vom Staat ausgerüstetes Heer mit proletarischer Rekrutierung verwandelt, — die Stütze der Cäsaren. Die Kaiserzeit schuf dann das nicht nur faktisch, sondern auch rechtlich, stehende Berufsheer. Um ein

solches zu halten, braucht man zweierlei: Rekruten und Geld. Das Rekruten-Bedürfnis war der Grund, weshalb die merkantilistischen Herrscher im Zeitalter des „aufgeklärten" Despotismus, so Friedrich II. und Maria Theresia, den Großbetrieb in der Landwirtschaft niederhielten, indem sie das Bauernlegen verboten. Nicht aus Humanitätsgründen und Liebe für die Bauern geschah dies. Nicht der einzelne Bauer wurde geschützt, — ihn durfte der Gutsherr getrost fortjagen, sofern er nur einen an die Stelle setzte. Vielmehr war der Grund: wenn, nach Friedrich Wilhelm I., „überflüssige Bauernkerls" eine Quelle der Rekrutierung sein sollten, mußten solche da sein. Deshalb wurde die Verminderung des vorhandenen Bauernquantums durch Einziehung von Bauernstellen verboten, weil sie die Rekrutierung gefährdete und das Land entvölkerte. — Aus ähnlichem Grunde griffen auch die Cäsaren in die Verhältnisse der Kolonen ein und verboten z. B. die Steigerung ihrer Lasten. — Andrerseits beförderten die merkantilistischen Herrscher kräftig die großen Manufakturen, weil sie das Staatsgebiet „peuplierten" und — zweitens — Geld ins Land brachten. Friedrich der Große verfolgte mit Steckbriefen nicht nur seine desertierenden Soldaten, sondern auch seine desertierenden Arbeiter und — Fabrikanten. Dies war den Cäsaren verschlossen, da eine für den Absatz produzierende Großindustrie mit freier Arbeit nicht existierte und nicht entstehen konnte. Vielmehr ging mit dem Sinken der Städte und des Verkehrs und mit dem Rückfall in die Naturalwirtschaft umgekehrt die Möglichkeit, steigende Geldsteuern zu erschwingen, für das Land immer mehr verloren. Und bei dem Arbeitermangel, den das Versiegen des Sklavenmarktes brachte, war die Rekrutierung aus den Kolonen eine für die Güter ruinöse Last, der sie sich mit allen Mitteln zu entziehen suchten. Aus der verfallenden Stadt flieht der Kantonpflichtige auf das Land in die Kolonenhörigkeit, weil der unter dem Druck des Arbeitermangels stehende Possessor das Interesse hat, ihn der Rekrutierung zu entziehen. Die späteren Cäsaren kämpfen ebenso gegen die Flucht der Bürger aufs Land, wie die späteren Hohenstaufen gegen die Flucht der Hörigen in die Städte. —

Deutlich finden wir die Rückwirkung dieser Rekrutennot im Heere der Kaiserzeit. Italien ist seit Vespasian aushebungsfrei; seit Hadrian schwindet die Mischung der Kontingente und sucht man zur Kostenersparung vielmehr die Heere möglichst aus dem Bezirk ihres Standortes zu rekrutieren, — der früheste Vorbote des Zerfalles des Reichs. Aber noch weiter: wenn man die Heimatsangaben der entlassenen Soldaten durch die Jahrhunderte verfolgt, so zeigt sich, daß die Zahl

derjenigen, welche als „Lagerkinder" (castrenses) bezeichnet sind, in der Kaiserzeit von wenigen Prozenten der Gesamtheit bis auf einen der Hälfte nahekommenden Bruchteil sich steigert, — mit andern Worten: das römische Heer erzeugt sich zu einem fortwährend zunehmenden Bruchteil aus sich selbst. Wie an Stelle des ehelosen Kasernensklaven der Bauer im Schoße eigner Familie tritt, so — wenigstens zum Teil — anstelle des ehelosen Kasernen- oder richtiger Lagersoldaten der in Soldatenehe stehende, faktisch erbliche Berufssöldner. Und auch die zunehmende Rekrutierung des Heeres aus Barbaren hat in erster Linie den Zweck der Schonung der Arbeitskräfte des eigenen Landes, insbesondere der Arbeitskräfte der großen Güter. Völlig naturalwirtschaftlich versucht man endlich durch Beleihung von Barbaren mit Land gegen Kriegsdienstpflicht die Grenzwache zu bestreiten, und diese Form, der entfernte Vorbote des Lehens, findet zunehmende Verwendung. Das Heer, welches das Reich beherrscht, wird so ein von jeder Beziehung zur einheimischen Bevölkerung sich immer mehr loslösender Barbarenhaufe. Der siegreiche Einbruch der Barbaren von außerhalb bedeutete deshalb für die Provinzialen im Innern des Reiches im ersten Augenblick wesentlich nur einen Wechsel der Einquartierung: selbst die Form des römischen Einquartierungswesens wurde ja übernommen. Es scheint, daß in Gallien die Barbaren keineswegs überall als Eroberer gefürchtet, sondern hie und da als Befreier von dem Druck der römischen Verwaltung begrüßt wurden. — Und das ist begreiflich.

Denn nicht nur die Stellung der Rekruten war es, welche aus den Mitteln der eigenen Bevölkerung zu bestreilen dem alternden Reich schwer fiel, sondern schwerer noch drückten die in Naturalwirtschaft zurücksinkenden Völker die Geldsteuern, ohne welche ein Soldheer schlechterdings nicht zu unterhalten ist. Um die Geldaufbringung dreht sich immer mehr die ganze Staatskunst und immer deutlicher zeigt sich die ökonomische Unfähigkeit der wesentlich nur noch für den Eigenbedarf produzierenden Possessoren, Geldabgaben zu leisten. Ja, — wenn der Kaiser ihnen gesagt hätte: „wohlan, laßt eure Kolonen euch Waffen schmieden, setzt euch zu Pferde und schützt mit mir die Scholle, von der ihr lebt" — dies hätten sie ökonomisch leisten können. Aber damit wäre man eben schon im Mittelalter und beim Feudalheer gewesen. In der That: wie die feudale Gliederung der Gesellschaft, so war die feudale Wehrverfassung das Ziel, welchem die spätrömische Entwicklung zustrebte und welches — nach dem kurzen und nur lokalen Rückschlag in der Völkerwanderungszeit zu

Gunsten kolonisierender Bauernheere — schon in der Karolingerzeit in der Hauptsache erreicht wurde. Allein mit feudalen Ritterheeren kann man zwar fremde Kronen erobern, die Landesmark eines beschränkten Territoriums verteidigen, aber nicht die Einheit eines Weltreichs wahren, und hundertmeilige Grenzen gegen landhungrige Eroberer halten: deshalb war für die spätrömische Zeit der Übergang zu der Form der Heeresverfassung, welche dem naturalwirtschaftlichen Untergrund entsprach, nicht möglich. Daher mußte Diokletian die Reorganisation der Staatsfinanzen auf dem Boden einheitlicher Geldsteuern versuchen, und bis zuletzt blieb die Stadt die offizielle unterste Zelle des Staatsorganismus. Aber die ökonomische Unterlage der breiten Masse der römischen Städte schwand immer mehr: sie saßen wie Schröpfköpfe im Interesse des geldbedürftigen staatlichen Verwaltungsapparats auf einem Untergrund, der sich mit einem Netz von Grundherrschaften überzogen hatte. Der Zerfall des Reichs war die notwendige politische Folge des allmählichen Schwindens des Verkehrs und der Zunahme der Naturalwirtschaft. Er bedeutete im wesentlichen nur den Wegfall jenes Verwaltungsapparats und damit des geldwirtschaftlichen politischen Überbaus, der dem naturalwirtschaftlichen ökonomischen Unterbau nicht mehr angepaßt war.

Als dann nach einem halben Jahrtausend der späte Testamentsvollstrecker Diokletians, Karl der Große, die politische Einheit des Occidents wieder erweckte, da geschah dies auf streng naturalwirtschaftlicher Grundlage. Wer die Instruktion für die Domänenverwalter (villici) liest — das berühmte capitulare de villis, durch seine Sachkunde und Barschheit an Verfügungen Friedrich Wilhelms I. erinnernd, — findet die deutlichste Illustration dazu. Neben dem König figuriert auch die Königin als Oberinstanz: die Hausfrau des Königs ist sein Finanzminister. Und das mit Recht: es handelt sich bei dieser „Finanzverwaltung“ vornehmlich um die Bedürfnisse des königlichen Küchenzettels und Haushalts, der mit dem „Staatshaushalt“ identisch ist. Es wird verfügt, was von den Inspektoren an den Hof des Königs zu liefern ist: — z. B. Getreide, Fleisch, Gewebe, merkwürdig große Quantitäten Seife u. s. w., kurz was der König verbraucht für sich, für seine Haus- und Tischgenossen, und für den politischen Dienst, z. B. Pferde und Fuhrwerke für den Krieg. Verschwunden ist das stehende Heer und das besoldete Beamtentum und damit, — selbst dem Begriff nach, — die Steuer. Seine Beamten speist der König am eigenen Tisch oder stattet sie mit

Land aus; das sich selbstausrüstende Heer aber ist eben im Begriff, endgültig ein Reiterheer und damit ein Wehrstand ritterlicher Grundherren zu werden. Verschwunden ist aber auch der interlokale Güteraustausch: die Fäden des Verkehrs zwischen den eigenwirtschaftlichen Zellen des Wirtschaftslebens sind gerissen, der Handel auf die Stufe des Wandergewerbes in den Händen Stammfremder — Griechen und Juden — zurückentwickelt.

Verschwunden ist die Stadt, — die Karolingerzeit kennt sie als spezifischen verwaltungsrechtlichen Begriff überhaupt nicht. Die Grundherrschaften sind die Träger der Kultur, — auch die Unterlage der Klöster —; Grundherren die politischen Funktionäre; ein Grundherr, der größte, der König selbst, — ein überaus ländlicher Analphabet. Auf dem Lande liegen seine Pfalzen, deshalb hat er keine Residenz: er ist ein Herrscher, der, um seines Lebensunterhalts willen, mehr reist, als selbst moderne Monarchen — denn er lebt, indem er von Pfalz zu Pfalz zieht und verzehrt, was für ihn aufgespeichert ist. — Die Kultur ist ländlich geworden. —

Der Kreislauf der ökonomischen Entwicklung des Altertums hat sich vollendet. Scheinbar völlig vernichtet ist seine Geistesarbeit. Versunken ist mit dem Verkehr die Marmorpracht der antiken Städte und damit alles das, was von geistigen Gütern auf ihnen ruhte: Kunst und Litteratur, die Wissenschaft und die feinen Formen des antiken Verkehrsrechts. Und an den Gutshöfen der Possessoren und Senioren ertönt noch nicht der Minnesang. Unwillkürlich wehmütig berührt uns das Schauspiel, wie eine scheinbar dem Höchsten zustrebende Entwicklung ihre materielle Unterlage verliert und in sich selbst zusammenbricht. Allein was ist es denn, was wir in diesem gewaltigen Vorgang vor uns sehen? In den Tiefen der Gesellschaft vollzogen sich und mußten sich vollziehen organische Strukturänderungen, die im ganzen doch einen gewaltigen Gesundungsprozeß bedeuteten. Die Einzelfamilie und der Privatbesitz wurden den Massen der Unfreien zurückgegeben; diese selbst aus der Situation des „sprechenden Inventars" langsam wieder in den Kreis der Menschen hinaufgehoben, deren Familienexistenz das emporwachsende Christentum dann mit zähen moralischen Garantieen umgab: schon die spätkaiserlichen Bauernschutzgesetze erkennen den Zusammenhalt der unfreien Familie in einem vorher nicht gekannten Maße an. Freilich sank zugleich ein Teil der freien Bevölkerung zu faktischer Hörigkeit, und die raffiniert gebildete Aristokratie des Altertums zur Barbarei herab. Der naturalwirtschaftliche Untergrund, den das Anschwellen der unfreien

Arbeit der antiken Kulturentwicklung untergeschoben hatte, war zunächst immer weiter gewuchert, je mehr der Sklavenbesitz die Vermögen differenzierte, und hatte nach dem Übergang des politischen Schwergewichts von der Küste auf das Binnenland und nach dem Versiegen der Menschenzufuhr seine zum Feudalismus drängende Struktur auch dem ursprünglich verkehrswirtschaftlichen Oberbau aufgezwungen. So schwand die dünn gewordene Hülle der antiken Kultur, und das Geistesleben der occidentalen Menschheit sank in lange Nacht. Sein Niedersinken gemahnt aber an jenen Riesen der hellenischen Mythe, der neue Kraft gewann, wenn er am Busen der Mutter Erde ruhte. Fremdartig wäre freilich den alten Klassikern ihre Umgebung erschienen, wäre etwa einer von ihnen in der Karolingerzeit in seinen Pergamenten erwacht und hätte er die Welt aus seiner Klosterzelle gemustert: die Düngerluft des Frohnhofes hätte ihn angeweht. Allein sie schliefen nur den Winterschlaf, wie die Kultur überhaupt, im Schoße des wieder ländlich gewordenen Wirtschaftslebens. Und es weckte sie auch nicht Minnesang und Turnier der feudalen Gesellschaft. Erst als auf der Grundlage der freien Arbeitsteilung und des Verkehrs die Stadt im Mittelalter wieder erstanden war, als dann der Übergang zur Volkswirtschaft die bürgerliche Freiheit vorbereitete und die Gebundenheit unter den äußern und innern Autoritäten des Feudalzeitalters sprengte, da erhob sich der alte Riese in neuer Kraft und hob auch das geistige Vermächtnis des Altertums empor an das Licht der modernen bürgerlichen Kultur.

Max Weber.



Ein Dichter der Sehnsucht.

(Schluß.)

II.

Niels Lyhne ist für das gewöhnliche Lesepublikum eines der langweiligsten Bücher, die man sich denken kann. Ich kenne sogar Leute, die weit über dem Durchschnittsniveau stehen und die trotz mehrmaliger Anläufe nicht über das erste Viertel des Romans hinauskamen. Andrerseits hat er eine starke Gemeinde in Deutschland. Reclam hat über 12000 Exemplare davon abgesetzt, und ich habe mir sagen lassen, besonders unsre jungen Maler seien darauf eingeschworen als auf ihr Evangelium. Leicht erklärlich: es ward schon hervorgehoben,

wie der Niels Lyhne durch und durch ein Buch der Farben sei. Jacobsens rein sinnliche Natur verleugnet sich nie. Sie zeigt sich auffällig darin, daß er die Frauengestalten stets bevorzugt, stets am feinsten ausmalt, daß auch seine Männer unendlich viel Weibliches an sich haben. Sie offenbart sich weiter darin, daß, wenn man so sagen darf, die ganze Beschäftigung seiner Personen darin besteht, zu lieben und sich lieben zu lassen. Sie giebt sich kund in der Art, wie er selbst dem Geistigen Körper verleiht, wie er jedem Gedanken schimmernde Gewänder anlegt, ehe er ihn hinausziehen läßt. Sie tritt uns entgegen in dem Blühn und Glühn seiner Sprache, in diesem wogenden, von keiner deutschen Übersetzung nachzuahmenden Rhythmus, der alles belebt. Man hört förmlich Pulse klopfen, heißes Blut in seinen Sätzen schäumen.

Es scheint nicht recht dazu zu stimmen, daß Jacobsen wiederum ein so ganz religiöser Dichter ist. Und doch ist die Brücke leicht zu finden. Denn gerade die starke (aber nicht grobe) Sinnlichkeit führte zur Enttäuschung. Nichts genügte ihr. Die Farben waren nicht heiß genug, die weißen Frauenarme waren in der Sehnsucht viel weißer, und vor allem viel feiner, es gab da nicht wie in der Wirklichkeit so viele verletzende Kleinigkeiten, und so hieß der Schluß: Der Traum, die Sehnsucht ist das beste. Und dieser Sehnsucht genügte der irdische Glanz nicht und so kreiste sie um die Pforten des alten Himmels der Seligen, um die Pforten, die der kalte Verstand längst für immer geschlossen hatte.

Jacobsen hat einmal eine kleine Geschichte geschrieben, in der er sich gehen ließ, eine Skizze, die deshalb so wertvoll ist, weil sie mit schöner Deutlichkeit die Klippe verrät, auf welche das farbenprunkende Schiff des feinsinnigen Dänen stets in Gefahr ist aufzulaufen. Die kleine Geschichte heißt: „Hier sollten Rosen stehen . . .“ Die Phantasie waltet hier unbeschränkt, aller Wirklichkeitssinn ist verschwunden. Hier sollten Rosen blühen, sagt Jacobsen, von den kleinen roten und zarten, und über den Balkon sollten sich zwei Pagen beugen, aber — und das ist bemerkenswert — nicht etwa zwei richtige historische Pagen, sondern Pagen, wie sie in Bildern und Büchern lieben und träumen, ideale Pagen, an denen nur die Tracht etwas Historisches an sich hat. Der eine blonde in leichter, hellblauer Seide mit eingewebten heraldischen Lilien aus dem lichtesten Gold; der andre dunkle in einem kürassartigen Kostüm aus mildem Gelb mit steifem Kragen und Knöpfen aus Topas, mit grünen, weiten und geschlitzten Beinkleidern, die von mattem Purpur durchbrochen sind. Und um

die beiden herum Rosen, Springbrunnen, Balkons und die weite, weite Campagna. Der blaue sehnt sich nach Weiberliebe; es giebt nichts auf der Welt wie die Weiber, meint er. Der gelbe, melancholische aber schüttelt den Kopf: „Nein, glaub' mir, die Liebe, die du in der Umklammerung zweier weißer Arme findest, mit zwei Augen als deinem nahen Himmel und der sicheren Seligkeit zweier Lippen, die liegt der Erde und dem Staube zu nahe, die hat die freie Ewigkeit der Träume gegen ein Glück eingetauscht, das sich nach Stunden bemißt und nach Stunden altert..."

Hier wird die Feinheit Jacobsens zur Überfeinheit; seine Kunst ist ganz eine des Kostüms geworden, die Menschen sind Nebensache, alles und jedes Charakteristische ist als häßlich abgeschliffen. Noch ein Schritt weiter, und seine Kunst versank in byzantinischer Manier. Aber Jacobsen hat den Schritt weiter nicht gethan. Er lenkte klug zurück.

Eine starke, aber nicht grobe Sinnlichkeit sprach ich Jacobsen zu. Sie ist immer da und immer nur unbestimmt, verfeinert. Der Dichter selbst hat im Leben wenig oder nie weiblichen Verkehr gehabt und Frauenschönheit genossen. Er hat nur davon geträumt und er wußte doch, daß seine Träume sich mit der Wirklichkeit so wenig deckten. Die Natur der beiden Pagen, des gelben und des blauen zugleich, eignete ihm. In Niels Lyhne erwacht die Sinnlichkeit sehr früh, als er einmal Edelens schön geformte Beine erblickt, und sie erwacht so jäh und gewaltig, daß er fast umsinkt in plötzlicher Ohnmacht. Und ein anderes, nicht oft genug zu wiederholendes Beispiel: Niels ist mit Frau Boye zusammen; er wiegt sie im Schaukelstuhl hin und her, und der sich bis zu ihm fortpflanzende Druck ihrer Füße, wenn sie den Boden berühren, macht ihn erregt und ihm ist, als besitze er sie nun. Ohne Zweifel ist das bereits etwas krankhaft.

Diese sinnliche Sehnsucht, bis zum äußersten angespannt, die das Ferne, Unerreichte mit unmöglichen, überirdisch herrlichen Gewändern drapiert, muß enttäuscht werden durch den Besitz. Niels Lyhne ist auch ein Roman der Enttäuschungen. Der „Held" wird auf die Beine gestellt, die mannigfachen Erscheinungen der Welt ziehen an ihm vorüber. Jede begehrt er, nach jeder greift er. Die einen huschen vorbei an ihm, die andern werden ein kurzes Stündlein sein — lange genug, um ihn erkennen zu lassen, daß sie dem Staube zu nahe sind, als daß sie „Ideale" sein könnten. Mit fast ermüdender Eintönigkeit, die unerträglich wäre, wenn nicht ein wunderbarer Künstler stets neue Nuancen fände, wiederholt sich vor unsern Augen das alte Spiel.

Die Analyse und Inhaltsandeutung des Buches hat uns ja vieles schon gezeigt. Niels' Mutter wird enttäuscht durch die Ehe mit Lyhne, also gerade durch Erfüllung ihres eigenen Wunsches. Hundert kleine Enttäuschungen in der Nähe bringen sie dahin, alles auf die Ferne zu setzen. Der Mensch hat sie enttäuscht in Niels' Vater. Jetzt hofft sie auf die Natur, auf die Schönheit der weiten Welt. Aber als sie endlich in den Süden kommt, schüttelt sie wieder resigniert den Kopf. In ihren Träumen war die Natur viel, viel herrlicher. Und nun glaubt sie an den Himmel und an die andre Welt und stirbt in der Hoffnung, im Jenseits befriedigt zu werden. So könnte man für jede Nebenperson eine Geschichte ihrer Enttäuschungen zusammenstellen: für Edele und Bigum, für Erik und Fennimore und alle die andern. Um nur auf Niels noch hinzuweisen: Die Frauen, die er liebt, entpuppen sich schließlich als recht irdische Wesen, und es kommt ein Tag, wo sie von dem außergewöhnlichen Standpunkt, den er ihnen angewiesen, herabsinken. Frau Boye zerschlägt ihr eigenes Götterbild, weil sie von ihren Ideen abfällt und in die so oft verspottete „Gesellschaft" reuig zurückkehrt. Madame Otero, Fennimore halten sich gleichfalls nicht auf der verzückten Höhe, auf die Niels sie hinaufgeschraubt. Gerda fällt von ihm und seinen Gedanken im letzten Augenblick ihres Lebens ab, als sie „Gott" sagt anstatt Niels. Und so geht es weiter. Die Folge davon: eine Mutlosigkeit und Müdigkeit sondergleichen, eine Sehnsucht, die immer den Todeskeim, ihre eigene Negation schon in sich trägt. Und der Roman schließt, wie er nicht anders schließen kann: Niels enttäuscht sich selbst, er fällt von sich selbst ab und sein Selbstabfall ist seine Selbstvernichtung. Damit hat er das Interesse für uns verloren. Daß er stirbt, ist ziemlich nebensächlich. Er stirbt für uns, als er trotz seines Unglaubens zu Gott betet.

Weil „Niels Lyhne" ein Roman der ewigen Enttäuschungen ist, ist er auch ein Roman der ewigen Sehnsucht und Hoffnung. Und weil diese höchste Sehnsucht schließlich in Gott immer landen muß, ist er religiös. Es ist nicht ein Buch von Leuten, die Gott suchen, sondern eins von Leuten, die Gott nicht verlieren können.

Es könnte die Frage entstehen, was uns berechtigt, von Niels Lyhne so viel auf Jacobsen selbst zu beziehen. Als Antwort genügte ein Hinweis auf „Frau Marie Grubbe", Jacobsens erstes und in Deutschland leider fast ganz unbekanntes Werk. „Frau Marie Grubbe" spielt in einem andern Jahrhundert als „Niels Lyhne"; wesentlich andere Verhältnisse erstehen vor uns, ein durchaus andrer Schlag von

Menschen tritt uns entgegen — und doch wiederum haben beide Bücher so viel wesensverwandte Züge und stimmen gerade in einigen Details überein, deren fortgesetzte Betonung nur durch persönliche Erfahrungen zu begründen ist.

Marie Grubbe ist die vierzehnjährige bildschöne Tochter des Herrn Erik Grubbe auf dem Tjeler Edelhofe. Gleich die Einleitung hebt das Sinnliche in ihr echt künstlerisch hervor. Sie taucht nämlich ihre nackten Arme in die milde feuchte Kühle der Rosen, wühlt in den weichen Kronen und träumt dabei von alten Sagen und Märchen. Sie ist gegen Leute, die sie nicht mag, trotzig, lebt auf dem einsamen Edelhofe mit ihrem Vater und es steckt mehr Einbildung in ihr, als es für die Welt gut ist. Da ihr Vater ein harter Mann ist, der sich zu Kindern nicht herabbeugen kann, bleibt ihr einzig die Natur. Dann kommt sie zu ihrer Muhme nach Kopenhagen, einer Verwandten des Königshauses, ohne dort beachtet zu werden. Um sich ihrer Kammerzofe anzuvertrauen, ist sie zu stolz; so bleibt sie nach wie vor einsam. Auf der einen Seite wird ihr Gemüt und ihr Denken aus Mangel an fester und wachsamer Aufsicht fast auf Abwege geleitet, auf der andern durch unverständige und launenhafte Grausamkeit halb verstümmelt. So hat sie ein Gefühl, als wäre sie ein von jedem gehaßtes Aschenbrödel, und diese Empfindung ihrer Verlassenheit und Überflüssigkeit erweckt die Sehnsucht in ihr.

Da wird Kopenhagen von den Schweden belagert. Ulrik Christian, der achtundzwanzigjährige Halbbruder des Königs, ist der Held auf dänischer Seite, sein Ruhm lebt in aller Munde, das Volk jauchzt ihm zu. Marie Grubbe hört seinen Namen überall mit Ehrfurcht, Stolz, Freude nennen, und so wird Ulrik Christian für ihren Mädchenkopf das Ideal eines Mannes. Denn Ulrik stand als Held so weit über den gewöhnlichen Menschen! Sie hatte immer geglaubt, Helden wären stets nur leuchtende Gestalten der Vergangenheit, und nun ist plötzlich einer da im Licht ihrer Gegenwart. Dadurch wird das Leben strahlend reich für sie. Und nun merke man wohl: die Erfüllung ihrer Sehnsucht, ihn zu sehen, ist auch ihre erste Enttäuschung. Er hätte eigentlich „viel, viel größer“ aussehen müssen! Das Gefühl verschwindet; er bleibt der Held, dem gegenüber sie eine wohlige Empfindung der Knechtschaft hat. Sie weiß, wenn er sagt: Komm her, so muß sie kommen. Als sie sich ihrer Liebe bewußt wird, hebt sie diese Liebe bedeutend in ihren eigenen Augen; eine „Zeit voller Träume, voller Sehnsucht,“ eine phantastisch-herrliche Zeit hebt für sie an. Da wird Ulrik Christian krank und muß sterben. Und der

große tapfere Held, an den sich all ihr Glaube geklammert, wird in seiner letzten Stunde zum Feigling, läßt sich von den „Pfaffen“ kirren, zittert und betet in Herzensangst. Da verwelkt Marie Grubbes Hoffnung in einer Stunde. „O, wenn dies das Ende aller Größe war: ein sklavisch feiges Gewinsel, ein lüsterner Wahnwitz und knieende Angst, o dann gab es keine Größe! Der Held, von dem sie geträumt hatte, ritt mit klirrenden Sporen und verhängten Zügeln zu den Pforten des Todes; mit entblößtem Haupt und gesenktem Degen, aber nicht mit Furcht in gläsernen Augen und Gnadengebeten auf zitternden Lippen.“

Nun beginnt die Reaktion gegen die frühere Verstiegenheit ihrer Träume. Schal die Welt, schal die Menschen, eine Schmach zu leben. Und in dieser furchtbaren Enttäuschung greift sie zur Bibel, weil sie jetzt für das Buch, das so viel von der Eitelkeit und dem Elend aller irdischen Dinge redet, am meisten empfänglich ist. Aber bald drängt ihre Sehnsucht wieder vor; sie versenkt sich in die Offenbarung Johannis und malt sich mit wunderbaren Farben die Pracht des himmlischen Jerusalems aus. Denn sie ist so sehr prachtliebend, weil auch sie eine ganz auf die Sinnlichkeit gestellte Natur ist. Und noch etwas andres liegt ihrer Bibellektüre zu Grunde. Sie ist sehr ehrgeizig, und in dem halbklaren Gelüst nach Macht hat sie während dieser geistlichen Exzesse die halbklare Hoffnung, eine der auserwählten Frommen, eine Numero Eins im Himmelreich zu sein.

Ihre Einführung in die Gesellschaft unterbricht diese forcierte Andachtsstimmung. Plötzlich wird sie, die zur Dame geworden, von allen Seiten umschwärmt, jeder kümmert sich um sie, sie ist glücklich darüber und schämt sich ihrer Bibelstunden. Dann heiratet sie Ulrik Frederik. Nicht aus Liebe. Er ist für sie nur eine Sprosse zur Macht. Als seiner Frau erschließen sich ihr die Pforten der Herrlichkeit des Lebens. So fängt sie an ihn zu lieben als Mittel zum Zweck und baut sich aus den Trümmern ihres Gefühls für Ulrik Christian eine Liebe für Ulrik Frederik auf. Als ihr Gatte jedoch nach Spanien in den Krieg zieht, bleibt sie wieder allein. Im Wechsel von höchster Reizbarkeit und unthätiger Stumpfheit lebt sie dahin. Als ihr Gatte zurückkehrt, tritt eine Entfremdung ein; als er sie betrügt und ihr Schmach anthut, erstickt der Ekel das bißchen Liebe. Schließlich läuft sie ihrem Gatten davon, zu ihrem Vater zurück. Mit Sti Høg, einem der originellsten Charaktere, die Jacobsen je gezeichnet, geht sie auf Reisen. Sie verliebt sich in ihn, als er einmal ganz Gewaltmensch, ganz Herr ist, denn Marie Grubbe ist das echte Weib darin, daß es der

Mann als Halbgott beherrschen muß. Aber ihre Liebe wird wieder enttäuscht: Sti Høg ist fast immer nur der Mann der großen Worte, der in Thaten versagt. Der nächste, der Marie liebt, wird zu Tode geschleift. Da kommt eine Stumpfheit über sie, eine freche Selbstverachtung und ein plumper knechtischer Zweifel an dem Edlen und Großen, während der sechzehn Jahre, die sie arm bei ihrem alten Vater auf ihrem Heimatsgute zubringt. Eine „dickblütige Sinnlichkeit" befällt sie, das Blumenzarte und Duftige, was sich bisher in oft regellosen und barocken Arabesken durch ihr Leben gezogen, stirbt ab, und in ihrer „frechen Selbstverachtung" heiratet sie Palle Dyre, den Justizrat, einen feisten kurzhalsigen Mann, den sie bald mit dem Großknecht betrügt. Denn dieser Großknecht erhält Gewalt über sie, weil er ihr die Männerpranke zeigt. Ihre Ehe mit Palle wird geschieden, und nun heiratet sie, des Königs Verwandte, Sören, den Fährmann. Wenn sie sich tüchtig abrackern, haben sie Brot und Branntwein, und Sören fügt wohl manchmal eine Tracht Prügel hinzu. —

Die Ähnlichkeiten mit „Niels Lyhne" sind in die Augen springend. Beide, Niels und Marie Grubbe, haben zu viel Einbildung, um gut durch die Welt zu kommen, und sie fallen langsam, sie schreiten nicht, sondern wie gesagt: sie fallen langsam, mit mancherlei Stationen. Die unnennbare Sehnsucht, die vorher schon verzweifelt und doch immer wieder hoffend ausschweift, die ewigen Enttäuschungen durch Erfüllung dieser Sehnsucht, die Unmöglichkeit, sich auf die Dauer auf einem so hohen Standpunkte festzuhalten — alles Züge, die in beiden Romanen wiederkehren. „Frau Marie Grubbe" ist stärker, kräftiger, handlungsreicher; „Niels Lyhne" reifer, feiner, verinnerlichter. Wenn das eine mehr eine Ilias ist, ist das andre eine Odyssee. „Marie Grubbe" schließt mit einem Choral; „Niels Lyhne" ist ein religiöser Roman: der Arzt fragt den Helden zum Schluß — es ist eine der letzten Fragen an den Sterbenden —, ob er den Priester haben wolle.

Ein paar kleinere Novellen Jacobsens, darunter einige ersten Ranges, sind in deutscher Übersetzung bei Reclam erschienen: „Mogens" und „Frau Fönß" sind die bekanntesten davon; „hier sollten Rosen stehen" ist sehr charakteristisch, und „die Pest in Bergamo" ist deshalb interessant, weil sie beweist, wie Jacobsen besonders für krankhafte Entartungen ein unendlich feines Organ hat. Wenn ich hier einen Essay schreiben wollte, der vom rein litterarhistorischen und ästhetischen Standpunkte aus die Werke des Dänen beurteilte, so müßte ich nicht nur zur Psychologie des Dichters, bezw. seiner Personen auf

die jedesmaligen Befreiungsversuche nach einer Enttäuschung, sondern vor allem auch auf Jacobsens Art der Naturschilderung aufmerksam machen. Kein zweiter Poet hat jemals das Wort Flauberts so genau befolgt wie er — das Wort, man müsse einen Gegenstand so lange betrachten, bis man einen neuen bisher stets übersehenen Punkt, eine neue noch von keinem anderen beobachtete Seite davon ausfindig gemacht habe. Besonders „Mogens“ ist reich an solchen Schilderungen, die verblüffen, durch ihre innere Berechtigung aber bald Bewunderung erregen. Ich verweise überhaupt auf diese kleine Novelle; die moderne Art des Naturgefühls ist selten feiner auseinandergesetzt*).

Jens Peter Jacobsen gilt als der größte Stilist Dänemarks. Aber wie Nietzsche bei uns steht er dicht vor der Manieriertheit und läßt sich nicht nachahmen. Er hat weitgehenden Einfluß auf die Formgebung ausgeübt; keiner seiner Schüler aber kann sich mit ihm auch nur im entferntesten messen. Am nächsten kommt ihm noch der bisher unübersetzte Jörgensen. Man wird sich jedoch der Einsicht nicht verschließen können, daß sein Stil hier und da etwas zu überladen ist und vor allem, daß er in dem Bemühen, unendlich feine seelische Nuancen auszudrücken und zu vermitteln, recht oft eine solche Häufung von nicht zusammengehörigen Bildern und Vergleichen eintreten läßt, daß man verwirrt ist.

Wer den Dichter erst kennen lernen will, greift am besten zunächst nach den kleinen „Novellen“, dann nach „Marie Grubbe“, und läßt sich den „Niels Lyhne“, dieses Buch, das langsam, Wort für Wort, gelesen sein will, bis zuletzt.

Ein Dichter der Sehnsucht, selber voll von kranker Sehnsucht, der doch wußte, daß nur aus dem Gesunden das Große kommt; ein Dichter von mimosenhaftem Schönheitsgefühl, der selber dazu beitragen mußte, die schöne Himmelswelt zu zerstören; ein Dichter, ein armer Schwindsüchtiger, der die Pracht und den Glanz des Lebens so liebte, ohne ihn jemals zu besitzen, der sein Herz niemals nach seinem klugen, ach allzu klugen Kopfe korrigieren konnte — ich werde immer traurig, wenn ich mir das vorstelle. Und ich muß immer an das graue Haus in Kopenhagen denken, wo der arme Jens Peter gelebt hat mit seinen lichthungrigen Sinnen. Er hat im Leben weder viel Liebe ausgeteilt noch empfangen. Er war eine zu scheue, verschämte Natur dazu; er rollte sich in sich selbst ein und in die Stacheln seiner Ironie wie der Igel. Und nun ist er tot und es ist zu spät, ihm zu sagen, wie sehr er geliebt wird.

Carl Busse.

Moderne Heimatlosigkeit.

Die deutsche Sprache weist zwar jedem Deutschen eine „Heimat“ zu; darüber aber, ob er in der That eine solche hat, kann sie keine Auskunft geben; darüber werden wir höchstens durch das Eintreten von § 10 des Unterstützungswohnsitzgesetzes belehrt. Man braucht die „Heimat“ von Sudermann, welche den Konflikt des Losgerissenwerdens vom Elternhaus so darstellt, wie er sich in den oberen Schichten abspielt, nicht gelesen zu haben, um nicht trotzdem zu wissen, wieviel Zerfahrenheit, Zügellosigkeit, Lebenskampf und Mühe allein in der Thatsache verborgen liegt, daß in fast allen größeren Städten des Deutschen Reichs noch nicht einmal die Hälfte der ortsanwesenden Einwohner auch ortsgeborene sind. Die Mehrzahl hat also ihre eigentliche Heimat gar nicht da, wo sie wohnt, vielleicht nicht einmal da, wo sie geboren ist.

Weite Kreise des deutschen Volkes sind erst durch vereinzelte wahrheitsgetreue Wohnungsaufnahmen in Fabrik- und Großstädten zur Erkenntnis — man kann beinahe sagen — wider Willen „gezwungen“ worden, daß unter der glänzenden Decke der Kultur am Ende des 19. Jahrhunderts gefährliche Entartungsvorgänge sich abspielen, daß sozusagen eine moderne Form des Zigeunertums sich ausbildet. Oder wäre es zu viel, wenn man die Behauptung wagen würde, daß das Schlafstellentum, da wo es eingedrungen ist, Zustände nach sich zieht, wie wir sie sonst nur aus den Reiseschilderungen über wilde Völker kennen zu lernen pflegen? Man braucht dabei nicht einmal in erster Linie an die Beschreibung des Ostendes von London durch Charles Booth zu denken, man kann auch durch die Stadtmissionäre der deutschen Reichshauptstadt die entsprechenden thatsächlichen Beweise sich beschaffen.

Auch über die in so erschreckender und teilweise frecher Form zu Tage tretende „Vaterlandslosigkeit“ so mancher deutsch sprechender Reichsbürger wird sich derjenige weniger verwundern, der sich durch Augenschein davon überzeugt hat, in welch kläglichen Unterschlupfen weite Kreise von Angehörigen des arbeitenden Volks die Nacht über ihr Haupt niederlegen, um die Kräfte zu neuer Tagesarbeit zu sammeln. Vaterlandsliebe wird nur der zeigen können, in welchem ein Heimatsgefühl lebendig ist, und dieses wird sich schwer bilden, wenn ein Mensch wurzellos hin- und hertreibt. Die jüngste Volkszählung im Deutschen Reiche vom 2. Dezember 1895 hat wiederum bestätigt, daß die Anziehungskraft der Städte für den modernen Menschen

fortdauert, und daß in einigen Jahren die Reichshauptstadt an Menschenzahl nur noch übertroffen werden wird von den vier Königreichen im Deutschen Reiche. Bei solchen Menschenanhäufungen, innerhalb deren sich der Kampf ums Dasein zu kaum glaublichen Kniffen, Absonderlichkeiten und Widerwärtigkeiten entwickelt, wo die Gefahren für Seuchen der Leiber in quadratischer Progression wachsen, und das böse Beispiel der Entarteten der obersten wie der untersten Schichten die Geister der nachwachsenden Geschlechter massenhaft aushöhlt und auf immer entnervt — da wirft sich die „Wohnungsfrage" von selbst auf. Daß die Großstadtmenschen als Brüder fein lieblich und einträchtiglich bei einander wohnen, dafür werden wir weder die Liegenschaftsspekulanten, die Bierschankinhaber und Bauschwindler aller Arten, noch aber auch die Mieter, Aftermieter, Hängeboden- und Kellerbewohner zu Zeugen aufrufen können. Man würde freilich einer großen Täuschung Vorschub leisten, wenn man behaupten würde, die „Wohnungsfrage" sei „die" soziale Frage schlechtweg, oder auch nur, ihre Lösung sei sozusagen unabhängig von anderen modernen wirtschaftlichen Problemen möglich. Vielmehr sind die hier zu Tage tretenden Mißverhältnisse nur eine besondere, allerdings in die Augen springende und charakteristische Erscheinungsform der tiefen und gefährlichen sozialen Kluft, welche gegenwärtig überhaupt in der ganzen Lebensführung zwischen den Angehörigen ein und desselben Vaterlandes, den Bekennern ein und desselben Jesusnamens, den Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen an ein und demselben Menschheitsfortschritt gähnt!

Es ist erfreulich, daß gleichzeitig mit der Erkenntnis der gefährlichen Entwicklung dieser Dinge auch laute Hilferufe ertönen.

Wir haben nicht die Absicht, die Geschichte der gemeinnützigen Baugesellschaften, der Arbeiterwohnungsbauten, der Wohnkolonieen u. s. w. zu geben; wir wollen nur auf zwei der Gegenwart angehörige, die beiden möglichen Pole in der Stellungnahme zu dieser Frage kennzeichnende Schriften hinweisen, aus deren gründlicher Erörterung die nötigen Maßnahmen erwachsen können. Die Verfasser beider Schriften sind zufällig Bürger ein und derselben Stadt Stuttgart: Eduard Pfeiffer*) und Paul Lechler**).

---

*) Eigenes Heim und billige Wohnungen. Ein Beitrag zur Lösung der Wohnungsfrage mit besonderem Hinweis auf die Erstellung der Kolonie Ostheim-Stuttgart. Von Eduard Pfeiffer. Mit 8 lithogr. Tafeln. 2. Auflage. Stuttgart 1896. K. Wittwer, Verlag. 3.—.

**) Nationale Wohnungsreform. Von Paul Lechler. Mit

Pfeiffer giebt in seinem Buche, wie schon der Titel zeigt, eine auch das Kleinste von Bedeutung nicht übergehende Darstellung der Entwicklung der Kolonie Ostheim bei Stuttgart. Seine Auffassung ist eine durchaus „individualistische" im guten Sinn des Worts; er ist durchdrungen von der Überzeugung, daß die Wohnungsfrage der Gegenwart je nur von Fall zu Fall, von Stadt zu Stadt und hier wieder je unter Berücksichtigung einer ganzen Reihe von wichtigen, sowohl in den Sachen, als in den Menschen liegenden besonderen Umständen lösbar ist, und, um andere „Wohnungsreformer" zu belehren und auch anzueifern, giebt er die Entstehungsgeschichte einer einzelnen Kolonie von den ersten Vorverhandlungen zur Vorbereitung des Baues an bis zu den Mietverträgen zwischen den Bewohnern und der Baugesellschaft. Der Wohnungsnot soll, wie sie lokal entstehe und begrenzt sei, so auch lokal abgeholfen werden.

Anders der Landsmann Pfeiffers, der thatkräftige Paul Lechler, dessen Vorschlag der bekannte Volkswirtschaftler Albert Schäffle mit seinem Namen unterstützt hat. Er bezweifelt, daß die private Initiative der Menschenfreunde oder Arbeitgeber, der Vereine, Genossenschaften und auch der Gemeinden dem Übel rasch und gründlich, wie dies erforderlich sei, entgegen zu wirken vermöchten, und fordert daher eine nationale und zugleich mit staatlicher Autorität ausgestattete Wohnungsreform in großem Stil. Der Gedanke Lechlers ist: Von einer „Reichszentralstelle für Wohnungsreform" aus wird, unter jeweiliger Ausführungsleitung von „Landesbaukommissionen" (Wohnungsreformämtern) die Sache an allen wunden Punkten im Reich gleichzeitig in Angriff genommen werden können; „die Bildung einer netzartig über ganz Deutschland verbreiteten Organisation" (S. 20) zur Durchführung dieser nationalen Wohnungsreform, ist nach Lechlers Meinung allein noch dazu angethan, das Versäumte nachzuholen, denn: „die Lösung der Wohnungsfrage bildet in der Kette der sozialpolitischen Gesetzgebung ein nicht zu entbehrendes Glied, und der Staat wird sich seinen Verpflichtungen nach dieser Hinsicht auf die Dauer nicht entziehen können."

Wer die Pfeiffersche Entstehungsgeschichte der Kolonie Ostheim aufmerksam durchgelesen hat und hierauf die von warmer Begeisterung und Menschenliebe eingegebenen Vorschläge Lechlers auf sich wirken läßt, wird trotz der Autorität des Namens Albert Schäffle seine

---

einem Sonderabdruck aus „Deutsche Kern- und Zeitfragen, Neue Folge" von Albert Schäffle. Berlin, E. Hofmann u. Cie. 1.—.

Bedenken gegen eine sogenannte „nationale“ Wohnungsreform nicht unterdrücken können. Abgesehen davon, daß alle „national“ gedachten Vorschläge im Deutschen Reiche sowohl die Bundesregierungen als die Parteien des Reichstags durchwandern müssen, ehe sie irgendwie praktisch ins Leben treten können, muß doch vor allem ausgesprochen werden, daß Bundesstaaten wie z. B. Waldeck, Mecklenburg-Strelitz und andere für eine „nationale Wohnungsreform“ jedenfalls in ganz andrer Weise in Betracht kommen als z. B. Hamburg. Zudem läßt sich gar nicht verkennen, daß, (um nur ein Beispiel anzuführen) je nach den klimatischen Verhältnissen die Anforderungen ganz verschiedene sein können, welche man an eine etwaige „Normalwohnung“, (selbst innerhalb der einzelnen Bundesstaaten) stellen könnte. Der Forstwächter, welcher auf luftiger, gesunder Höhe des Schwarzwaldes wohnt, wird ein ganz anderes Wohnungsideal haben als etwa der Trikotweber einer Großstadt. Nicht nur ein „internationaler“ Unterschied in den Wohnungsbedürfnissen und in ihrer natürlichen Befriedigung ist vorhanden, sondern auch ein „nationaler“, ja ein „lokaler“. Das Haus des westfälischen Hofbauern ist ein ganz anderes als das des württembergischen Kleinbauern. Ein Berliner Maurergeselle müßte es von seinem Standpunkt aus als gesundheitsschädlichen Mietswucher bezeichnen, wenn sein Hausbesitzer Vieh- oder gar Schweineställe in unmittelbarer Nähe menschlicher Behausungen bauen würde; der Landmann dagegen freut sich fast überall im deutschen Vaterland seines wohlgefüllten Stalles und hat denselben gerne in unmittelbarem Anbau an die eigene Wohnung. Man wird auch ohne weiteres zugeben müssen, daß beispielsweise diejenigen Anforderungen, welche man gegenwärtig im Interesse der Hygiene an Arbeits- und Schulräume stellt, zwar in gewisser Beziehung berechtigt sind, daß aber eine gleichmäßige Anwendung derselben unmöglich und auch vollkommen unnötig ist. Die Schuljugend im Allgäu, im Schwarzwald, im Harz, wird durchschnittlich voraussichtlich immer gesünder sein als z. B. diejenige des Ostens von Berlin, auch wenn auf sie pro Schulkind ein ganzer Kubikmeter „Schulluftraum“ weniger kommt als auf die Berliner Jugend. Die beste und allen hygienischen Anforderungen entsprechende Wohnung wird ungesund werden, wenn ihre Umgebung es wird.

Von besonderer Bedeutung muß bei derartigen Erwägungen auch der Umstand werden, daß die Städte zwar auch in der neuesten Zeit fast durchweg noch anwachsen, daß jedoch veränderte Zeitverhältnisse auch eine Abnahme der Volkszahl da mit sich bringen können, wo bisher nur Zunahmen verzeichnet worden sind. Der-

artige Gesichtspunkte müßten zuvor von den „Wohnungsreformämtern“ reiflich erwogen sein, ehe man an die Ausführungen in den Einzelfällen gehen könnte!

Darin freilich wird man Paul Lechler unbedingt beistimmen müssen, daß überall da, wo wirkliche Wohnungssünden vorliegen, kräftig und rücksichtslos vorgegangen werden sollte. Auch verdient die Frage eingehende Erörterung, inwieweit die Staatsverwaltung hiebei eingreifen kann und, inwieweit die durch die Altersversicherungsgesetzgebung sich ansammelnden Gelder für solche Zwecke Verwendung finden können.

Wie man an den beiden „Wohnungsreformern“ sieht, wiederholt sich auch in dieser Teilfrage der alte Gegensatz zwischen „Individualismus“ und „Kollektivismus,“ zwischen „Selbsthilfe“ und „Staatshilfe“, der Streit um die Grenze zwischen der Verantwortlichkeit des Bürgers für die Gesellschaft, in der er lebt, und der Gesellschaft für den Bürger, welcher eins ihrer Glieder ist.

Es ist daher mit Freuden zu begrüßen, daß das Aktionskomite des vom 27.—29. Mai 1896 in Stuttgart tagenden evangelisch-sozialen Kongresses beschlossen hat, in einer Spezialkonferenz auch die Wohnungsfrage einer Erörterung zu unterziehen, bei welcher, wie wir vernehmen, Paul Lechler das Referat erstatten wird.

Man wird wohl auch dem evangelisch-sozialen Kongreß nicht zu nahe treten, wenn man die Überzeugung ausspricht, daß die Erörterungen derartiger brennender Fragen auf „Konferenzen“ an sich keine Garantie dafür bieten, daß wirklich etwas geschieht. Allein bei dem Stande so mancher brennenden Frage der Gegenwart ist es schon ein sehr schätzbarer Erfolg, wenn sie einmal auf die Tagesordnung gesetzt und so lange auf ihr belassen wird, bis den Reden die Thaten folgen.

Daß Menschen, welche „billig wohnen,“ dadurch von zersetzenden, umstürzlerischen zu fermentbildenden, „staatserhaltenden“ Elementen einer Gesellschaft umgewandelt werden müßten, wird man nicht behaupten können; daß jedoch Menschen, welche in einer Wohnung sich heimisch fühlen, sich auch in der Gemeinde, in dem Staat, in dem Vaterland und Reiche heimisch fühlen werden, in dem sie geboren, groß gezogen und in werkthätige Berufsarbeit gesetzt sind, darüber werden die Meinungen der Gegenwart — so zerklüftet sie auch sind — nicht auseinander gehen. H. Losch.

Das Glück im Winkel.

Schauspiel in drei Akten von Hermann Sudermann*).

Gerne folge ich der Aufforderung, nachdem ich mich kürzlich in der „Wahrheit" über eine unerfreuliche Novelle von Sudermann so energisch expektoriert habe, nun auch Gutes zu reden von ihm und seinem neuesten Stück, „dem Glück im Winkel".

Ich meine, es sei fast schon zu bekannt, als daß ich den Inhalt desselben hier erst noch zu erzählen nötig hätte; gleichwohl will ich es mit ein paar kurzen Worten thun. Elisabeth, die zweite Frau Wiedemanns, des Rektors einer Gemeinde-Mittelschule in einer kleinen Kreisstadt Norddeutschlands, ist durch diese ihre Heirat aus großen Verhältnissen heraus in eine recht kleine und kleinliche Welt versetzt worden, wo ihrem stolzen Herzen und ihrem feinen Gefühl allerlei zugemutet wird. Denn es ergeht ihr hier, wie es dem häßlichen jungen Entlein, das eigentlich ein Schwan ist, unter den richtigen Enten zu gehen pflegt. Zwar ihre nächste Umgebung, ihren Mann und vor allem seine Kinder aus erster Ehe macht sie gut und macht sie glücklich; aber die andern gönnen dem Rektor sein Glück nicht und lassen sie nicht in Ruhe, hacken auf sie hinein wie auf einen fremden Vogel und reizen sie durch ihre taktlosen Reden und Fragen zu entschiedener Abwehr, zu Widerreden in „einem gewissen nonchalanten, von oben herabkommenden Ton, der wirklich nicht zu ihren jetzigen Verhältnissen paßt". Und sie selber hat ja den Rektor nicht aus Liebe geheiratet, sondern aus Verzweiflung: er kam in einer traurigen Stunde, da sagte sie ja; in einer fröhlichen hätte sie nein gesagt. Bis dahin nämlich hatte sie auf Witzlingen gelebt als Freundin der Freifrau von Röcknitz, als arme Verwandte, als herrenloses Gut; und auch da hatte sie zunächst nur Glück und Sonnenschein gebracht; mit ihrem lebhaften Geist beteiligte sie sich an allem, was um sie her vorging; und der wilde Röcknitz fand in ihr die verständnisvolle Teilnehmerin an seinem Schuften und Schaffen, das Weib, „das einem die Pläne aus der Seele 'rausliest, noch eh' man sie selber kennt". Aber dabei kam, was kommen mußte: unbefriedigt von seiner Frau, die ihm nicht gewachsen ist, an Energie nicht und an Geist nicht, verliebt er sich in Elisabeth. Zwei Jahre lang würgt er's hinunter, schließlich war's doch stärker als er; er will sein braves Weib um ihretwillen „zum Teufel jagen", und darum muß sie fort;

*) J. G. Cotta'sche Buchh. Nachfolger, Stuttgart 1896. Geh. 2.—.

und darum wirft sie sich dem ersten besten, der um sie wirbt, in die Arme: das war der Rektor, der sich dazu den Mut gefaßt hatte, als er sie eines Abends weinend und verlassen im Schloßgarten traf.

Und nun hat sie drei Jahre in seinem Hause gelebt; da kommen die Röcknitz'schen zu Besuch und zum ersten Mal wieder nach langer Zeit stehen sich die beiden unter vier Augen gegenüber. In ihm erwacht die alte Liebe, er will auf die Dauer nicht mehr ohne sie weiterleben. Dieses Ungestüms glaubt sich Elisabeth nicht anders und nicht besser erwehren zu können, als indem sie ihm gesteht, daß auch sie ihn geliebt und nie aufgehört hat, ihn lieb zu haben. Aber die Folge dieses Geständnisses ist eine andere als die erwartete: sie selbst wirft sich ihm — auf einen Augenblick freilich nur — an den Hals und läßt sich — endlich! einmal! einmal! — von ihm küssen. Er aber, nun er sie in seinen Armen gehalten hat, will nichts mehr wissen von Rücksicht und Entsagung; er hört nicht auf das Gebot der Sitte und auf das Gesetz der Sittlichkeit; nun will er sie haben, ganz für sich zu eigen haben. Noch heute, jedenfalls morgen soll sie einwilligen, die seine zu werden; und dazu hat er auch bereits einen Plan, er will sie mit ihrem Mann auf seine Güter verpflanzen, aus dem Rektor soll ein gutsherrlicher Verwalter werden; dann bedarf es nicht einmal mehr der Scheidung der beiden Ehen, zu der er anfänglich in Sturm und Trotz entschlossen schien. So ist sie im Netz; aber zu thun und zu werden, was er ihr ansinnt, dazu ist sie zu vornehm und zu adlig; und überdies ist sie eine Pflichtnatur, die das Leben nicht leicht nimmt, und gerade darum weiß sie vor seiner Gewaltsamkeit keinen andern Ausweg mehr als — in den Fluß zu gehen. Doch gewarnt durch sein blindes Töchterchen, das die Liebe sehend macht, tritt ihr Wiedemann entgegen, als sie in der Nacht sein Haus verlassen will. Es kommt zur Aussprache: Elisabeth, der jener Augenblick der Schwäche ihr bißchen Stolz geraubt hat, glaubt mit diesem Makel auf der Seele nicht mehr unter den Ihrigen weiter leben zu können. Da ringt sich's von dem Herzen des schwergetroffenen Mannes los: als mit einem Makel behaftet hat er sie fälschlich seither angesehen. „Als ich dich in jener Nacht so trostlos im Schloßgarten fand, da glaubt' ich, du wärest verlassen vor irgend einem da in deiner Welt — ich meine — ich meine — ein Opfer geworden . . . Meinst du noch, du dürfest mir nicht mehr in die Augen sehen?" Diese Liebe voll selbstloser Entsagung bricht ihren Stolz, sie bleibt; und „morgen früh wird unser Haus rein werden"; Röcknitz wird es auf Nimmerwiederkehr verlassen.

Man sieht, es ist einfach ein Stück Menschenleben, das uns hier vorgeführt wird: ringende kämpfende Menschenseelen, die unterliegen und siegen. Und Sudermanns Aufgabe bestand vor allem darin, uns diese Menschen glaublich zu machen und sie unserem Herzen nahe zu bringen. Das ist ihm vollkommen gelungen. Die Personen des Stücks interessieren uns wie Menschen, die uns persönlich angehen; wir erleben mit ihnen, was sie leben; wir sorgen uns um sie und hören auch beim Fallen des Vorhangs nicht auf, uns mit ihnen zu beschäftigen. Hierin und in der Geschlossenheit der Komposition — es ist hier kein Doppelhaus, keine kombinierte Familiengeschichte wie in der „Ehre" oder in der „Schmetterlingsschlacht„ — liegen die Vorzüge des neuen Stücks; nach dieser Seite hin ist es vielleicht das beste, das Sudermann bis jetzt auf die Bühne gebracht hat, wenn ich gleich für meine Person pietätvoll oder tendenziös genug bin, um aus anderen Gründen „Die Ehre" als Ganzes doch noch höher zu stellen. Aber der Fortschritt in der Technik ist unverkennbar; und groß vor allem der in der Menschenzeichnung: Elisabeth, der Rektor, der Freiherr, selbst die Nebenfiguren — sie alle sind lebendige, glaubhafte Menschen, höchstens beim Kreisschulinspektor ist zu stark aufgetragen; nicht als ob es nicht auch solche Vorgesetzte gäbe, aber sie sind heutzutage etwas vorsichtiger, ganz so plump verraten sie sich nicht.

Aber von den Menschen können wir nur reden im Zusammenhang mit dem, was man die Idee, den Sinn, die Bedeutung des Stückes nennt. „Das Glück im Winkel"! — so heißt es, damit giebt Sudermann gewissermaßen selbst diese Idee an. Wer ist die Hauptperson? Fraglos Elisabeth. Um ihr Glück wird es sich also handeln; vielleicht daneben auch um das Glück, das von ihr ausgeht und das sie mitbringt; aber vor allem doch um das Glück, das sie aus einem großen Schiffbruch, wie die Elster Blankes, in den Winkel geschleppt hat, über das sie Wache hält, um das sie kämpft, das sie verliert und wieder gewinnen soll. Ihr „bißchen Glück", sagt sie selber; aber ob ein bißchen Glück Glück ist? Hat sie im Winkel, in dem kleinen bescheidenen Schulhaus wirklich das Glück gefunden? In den drei Jahren, die dem Stück vorangehen, schwerlich. Die Gelassenheit, die über ihr ausgebreitet liegt, das Verhaltene in ihrem Wesen, es ist doch nur die Maske, hinter der sie ihr wogendes sehnendes Herz, ihr leidenschaftliches Temperament, ihr heißes Glückverlangen nur mühsam versteckt hat. Sie sagt sich die ganze Zeit: „Dort irgendwo liegt die Welt und das Leben und das Glück — aber du sitzt hier und strickst Strümpfe"; es ist wirklich etwas in ihr von einer Bacchantin; und

darum ist ihr ganzes Dasein „ein heimliches Hinken." Und dieses Innerste kommt zu Tage, wie Röcknitz vor sie hintritt und sie ihm nun bekennt: „Ich liebe Sie noch, Röcknitz — ich habe nie aufgehört, Sie lieb zu haben"; da ist es mit der künstlichen Ruhe zu Ende; aufjauchzend stürzt sie an seine Brust. Endlich! — Und jetzt, da die Schutzdämme durchbrochen sind, steht sie vor uns, eine tief leidenschaftliche und eine tief unglückliche Frau.

In die Verhältnisse hat sie sich ja zur Not gefunden; aber ihr Herz ist unbefriedigt geblieben. Doch vielleicht findet sie es am Schluß, das Glück, und es kommt nun erst? Hierauf deutet der Dichter hin. Röcknitz in seiner Roheit hat sie endlich kennen gelernt und weiß, an was für einen sie ihr Bestes weggeworfen hat; ihn hat ihr Herz jetzt auch verloren. Aber dafür kennt sie nun ihren Mann in seiner entsagenden, großen Liebe; mit neuen Augen sieht sie ihn an. „Mir ist, als seh' ich dich heut zum erstenmal!" mit diesen Worten endigt das Stück. Und sie sind hier am Schluß kein bloßes Epigramm, sondern das Programm eines neuen Lebens, das Programm für das Glück, das nun erst in ihren stillen Winkel kommen soll. Die Entdeckung ihres Mannes leitet dieses neue Leben ein; jetzt fehlt es an der Hauptsache nicht mehr, jetzt findet auch das Herz, das Glückverlangen der Frau seine Rechnung.

Fraglos ist es vom Dichter so gemeint; aber haben auch wir am Schluß diesen Eindruck? den Glauben, den felsenfesten Glauben an das Glück im Winkel? Bekanntlich ist das Stück in Wien zuerst aufgeführt worden. Mitterwurzer spielte den Röcknitz und schuf aus ihm neben Elisabeth die große Rolle des Stückes. Aber ist Röcknitz neben ihr wirklich die Hauptperson? Man hat im Hinblick auf ihn vom Übermenschen gesprochen, der jenseits von gut und böse steht, oder wie sonst die neuen großen Worte heißen, die man heutzutage so rasch für alte Sünden bereit hat. Sudermann selbst nennt ihn etwas bescheidener eine „Siegernatur". Aber auch das ist noch zu viel; und jedenfalls ist der Hauptaccent, den unter Mitterwurzers Meisterhand diese Rolle für das Publikum bekommen hat, falsch. Röcknitz ist der ostpreußische Junker, wie ihn uns Sudermann aus seiner intimen heimischen Bekanntschaft heraus in „Es war" schon einmal geschildert hat. Dabei lege ich auf die lokale Richtigkeit, die ja von ostpreußischer Seite aus angezweifelt wird, nicht allzuviel Gewicht; doch will ich ausdrücklich bemerken, daß mir gerade umgekehrt ein Ostpreuße, der als Hofmeister die Rittergutsbesitzer seiner Heimat kennen lernte, die Echtheit der Zeichnung Zug um Zug und

Strich um Strich aufgewiesen hat. Die ostpreußischen Junker aber sind keine Übermenschen; auch Röcknitz ist es nicht. Ein etwas derber und brutaler Don Juan, ein an leichte Siege gewöhnter Weiberverführer, ein nicht ganz skrupelloser, aber in seiner Gewaltsamkeit doch auch nicht allzu bedenklicher Willensmensch, ein Günstling des Glücks, ein trefflicher Landwirt, ein Mann mit Gedanken, der in Sommernächten auch zu den Sternen emporsieht und „einen Menschen" um sich haben möchte, und endlich auch nicht ganz ohne Herz, das ihn einem alten Diener gegenüber in seiner selbstverständlichen Gutmütigkeit und praktisch zugreifenden Hilfsbereitschaft besser erscheinen läßt, als er es selbst Wort haben will — so steht er trotz der „ganz niederträchtigen Sorte von Blut", die er hat und nicht bändigen kann, doch vor uns als ein nicht völlig unsympathischer Mensch, und so hat er es einst Elisabeth, und zwar nicht etwa nur dem Bacchantischen in ihr, angethan. Drei Jahre früher war er vermutlich noch strahlender und verführerischer, vielleicht auch noch nüchterner und geistiger gewesen: inzwischen ist er, wie er selbst sagt, roher und kleiner geworden. Und daher gelingt es ihm zwar auch heute noch einmal, sie an sich zu reißen; aber es ist ein Pyrrhussieg. In der brutalen Ausnützung der über sie gewonnenen Macht erkennt sie jene niederträchtige Sorte von Blut, jene Kleinheit und Roheit, über die sie sich seither hinweggetäuscht hat, und wendet sich ernüchtert von ihm ab.

Und wendet sich ihrem Mann zu — und so ist dieser der Sieger. Und darum ist er, nicht Röcknitz, neben Elisabeth die Hauptfigur. Das versehen die Schauspieler oder versieht schon die Regie, indem sie die Rolle des Rektors mit zu wenigen Mitteln ausstattet. Ich habe sie in guten Händen gesehen und so hat sie schon auf der Bühne auf mich den größeren Eindruck gemacht, der sich mir dann beim Lesen noch verstärkt hat. Die stille Größe, die an Paul Meyhöfer in „Frau Sorge" erinnert, die sittliche Größe des selbstlosen Entsagens und Verzichtens, des Opferns und Tragens, die zarte Liebe, die doch so stark ist im alles Vertragen und im alles Verzeihen, — das giebt ihm die Überlegenheit über Röcknitz und verschafft ihm bei Elisabeth den Sieg. Deshalb darf der Schauspieler aus ihm nicht allzusehr den verkümmerten, unterdrückten, geduckten Schulmeister machen; Wiedemann muß Held sein und Kraft zeigen; denn auch zum Tragen gehört Kraft, mehr als zum Rossebändigen und zum Fluchen. Aber hier zeigt sich nun allerdings auch ein Mangel des Stücks. Sudermann hat Röcknitz farbiger ausgestattet als den Rektor,

vermutlich weil er seine ostelbischen Junker besser kennt als die gedrückten preußischen Schulmeister. Und so hören wir zwar wohl von der siegreichen Art des Rektors in seiner Schule, von seiner Pflichttreue im Amt, die selbst dem böswilligen Vorgesetzten Achtung und Respekt abnötigt, von dem guten Einfluß auf den wilden Röcknitz, dessen Erzieher er gewesen ist — aber wir hören darüber zu viel und sehen davon zu wenig; nur seine feine, gute Art im eigenen Haus tritt in die Erscheinung. Und auch seiner Frau gegenüber traut er sich zu wenig zu; noch nach drei Jahren ist sie ihm wie ein gestohlenes Gut, wie ein zerbrechliches Kleinod, das man nicht zu berühren wagt; und darum hat Elisabeth doch Recht, wenn sie zuerst sagt: „dein Haus hat mich schlecht behütet"; und darum weiß man auch nicht, wie er, der sich selbst einmal dem „ganzen" Röcknitz gegenüber ein „armes Luder" nennt, mit diesem fertig werden und das Wort wahr machen soll: „morgen früh wird unser Haus rein werden; dafür laß mich sorgen". Aber wenn wir ihm trotz solcher Mängel der Zeichnung zutrauen, daß er sein Wort halten werde und an seinen Sieg über Röcknitz glauben, dann muß soviel Kraft und Gehalt, soviel sittliche Stärke und Überlegenheit vom Dichter in ihn hineingelegt worden sein, daß er nun schließlich doch als Held und als Sieger glaubhaft vor uns steht. So ist die Zeichnung richtig, nur nicht kräftig genug; sein Bild ist dem von Röcknitz gegenüber etwas zu farblos gehalten, aber es ist in keiner Linie verzeichnet.

Und darum ist auch jenes Schlußwort der Elisabeth „mir ist, als seh' ich dich heut zum erstenmal" wohl motiviert. Und doch verlassen wir das Theater zögernd, als wäre das Stück noch nicht zu Ende. In ihrem Mann soll sie hinfort das Glück finden; mit diesem Mann hat sie aber schon drei Jahre zusammengelebt, ohne es bei ihm zu finden. Natürlich, weil ihr die Liebe zu Röcknitz noch im Herzen saß; doch damit ist es ja nun zu Ende. Aber es ist nicht das allein. Auch das Milieu hat mitgewirkt, daß es ihr nicht wohl wurde und daß sie die Größe ihres in diesem Milieu zu Boden gedrückten Mannes nicht sah. Ihr Glücksideal ist ein höheres, freieres; in dieser Umgebung ist selbst ihre stolze Seele müde und schwach geworden. Dieses Milieu aber wird auch jetzt kein anderes, es bleibt; und deshalb glaubt man nicht recht an das Glück im Winkel auch für die Zukunft. Das Goethe'sche Gedicht „Adler und Taube" fällt uns ein; der Rektor „redt wie eine Taube" und Elisabeth hat Adlersflügel; sie traf des Jägers Pfeil; allgegenwärtiger Balsam

allheilender Natur wird sie im Schatten des Lindenbaums im Wirtschaftshof des Rektors gesunden lassen, gewiß; aber ach! die Schwingkraft weggeschnitten. Denn damit, daß sie erkennt, daß Röcknitz kein Adlersjüngling, sondern ein gemeiner Sperber und Verderber ist, ist die Sehnsucht ihres Herzens nicht gestillt, ist das weise Wort von der Genügsamkeit, die überall genug hat, doch nicht das rechte Wort für sie. Und darum, ob ihr auf die Dauer geholfen ist, ob das Zukunftsprogramm am Schluß zur Wirklichkeit wird, bleibt ungewiß. Und so gehen wir nicht mit voller Gewißheit und deshalb auch nicht mit der vollen Befriedigung als über ein endgiltig gelöstes Problem aus dem Theater nach Hause. Das ist der zurückbleibende Rest, der Mangel, der aber nicht im Rektor, sondern in Elisabeth selber und in den Verhältnissen liegt: sie bleiben als ein Unerträgliches; wird sie sich mit der gelähmten Sennkraft ihrer Schwingen genügsam hinfort in sie finden und hineingewöhnen und dann schließlich gar selber sich von ihnen herabziehen und klein machen lassen? Das Wort „ich bin zu müde, von neuem anzufangen“ tönt uns noch allzu herb und allzu nah im Ohre nach. Wer also das wüßte! Aber wissen wir denn im Leben immer alles? und muß uns denn die Bühne mehr geben als das Leben selber giebt? Als Naturalist kann Sudermann mit dieser Gegenfrage uns zum Schweigen bringen. Aber Naturalismus gegen Naturalismus! Gerade weil uns Sudermann durch seine Kunst die Menschen auf der Bühne so nahe gebracht hat, daß wir wie mit wirklichen Menschen mit ihnen weiterleben möchten, so wollen wir wie im Leben auch wissen, wie es ihnen weitergeht; und weil das hier nicht möglich ist, so zeigt sich eben doch, daß die Kunst etwas anderes ist als das Leben; und deshalb muß sie da Lösungen geben, wo uns das Leben für die Lösung auf die Zukunft verweist.

Aber ist nun das ein Tadel? Ich denke kaum; und wenn es einer wäre, so schließt er ja zugleich das höchste Lob ein für Sudermann und seine Kunst. Und wir freuen uns jedenfalls, daß wir das Stück haben, so wie es ist, statt von ihm zu verlangen, was es nun einmal nicht giebt, die endgiltige Antwort auf die Frage nach dem Glück.

Straßburg i. E. Theobald Ziegler.

Für die Redaktion verantwortlich der Verleger, an den man die für die Wahrheit bestimmten Aufsätze und Briefe persönlich richten wolle (E. Hauff, Firma: Fr. Frommanns Verlag in Stuttgart).



Stuttgart, Zweites Maiheft 1896.

Zur Entwicklungsgeschichte des Sozialismus.

Sozialismus! Es giebt viele Worte auf -ismus, und alle derartigen Worte wollen von einer Art Einseitigkeit sprechen. Militarismus! Pessimismus! Absolutismus! Materialismus! Positivismus! Bei allen diesen Worten verliert man so leicht die Wirklichkeit aus dem Auge und gerät in das Konstruieren hinein. Alles wird dann über einen Leisten geschlagen, nach einer Methode geformt, von einer einzigen Laterne beleuchtet. Wie es viele Baumeister giebt, welche nur gothisch bauen können, Musiker, die nur Wagnerisch komponieren, Redner, die nur in langen Perioden reden, Zeichner, die immer nur gewisse lächelnde Gesichter zustande bringen, so giebt es auch in der Politik Menschen, die ihren eigenen Stil haben, und wenn sie diesen Stil 10 oder 20 Jahre geübt haben, so ist er ihnen zur zweiten Natur geworden; dann ist der eine ein Partikularist, der zweite ein Imperialist, der dritte ein Nationalist, der vierte ein Humanist und der fünfte vielleicht ein Sozialist.

Hat sich nun irgendwo jemand mit einem -ismus etabliert, so baut gewöhnlich auf der andern Seite der Straße jemand einen Laden, der einen Anti-ismus aufbietet. Semitismus — Antisemitismus; Konservativismus — Liberalismus; Individualismus — Sozialismus. Von beiden Seiten wird dann die Straße mit Geschrei erfüllt: Nur im Individualismus liegt das Heil! Nur im Sozialismus ruht die Zukunft! Das Geschrei vergrößert sich, der Ismus wird zum Feldgeschrei, Staub und Qualm mehren sich, das Blut quillt in den Adern, das Denken tritt zurück, der Ismus macht Barbaren, er wird Fanatismus.

Von da an, wo der Ismus zum Fanatismus wird, wächst er nicht mehr. Er kann zwar viele Anhänger gewinnen, aber er ist keine schaffende Kraft mehr. Als Lehre nennt man ihn dann Dogmatismus. Er legt sich in festen, starren Formen nieder. Nun werden zahllose Gipsabgüsse von ihm genommen. Diese Gipsabgüsse werden an allen Wänden aufgehangen, und wenn er sich nun doch noch einmal etwas verändern will, dann heißt es: siehst du die Gipsabgüsse nicht? So mußt du aussehen, nur so!

Ein kräftiger Ismus wächst gleichsam durch allen Gips hindurch. Er ändert sich, er lebt. Eines Tages aber fragt er sich verwundert: Bin ich eigentlich noch Ismus? Bin ich noch ein Gedankensystem, oder bin ich etwas Wirkliches? Soviel größer der Mensch ist als aller Humanismus, soviel größer ist die wachsende und werdende Wirklichkeit als alles System, das vorher Hoffnung und Glaube gezimmert haben.

Das ist wohl der Gang der Dinge: Utopie, System, Fanatismus, Dogmatik, — Einzelarbeit, Wirklichkeit. So wenigstens ist der Entwicklungsgang des Sozialismus.

* * *

Marx und Engels bedeuten einen großen Fortschritt in der Geschichte des Sozialismus, denn sie ebneten den Übergang „von der Utopie zur Wissenschaft"; das soll heißen: die Ahnungen und Träume werden systematisiert. Der Kranz, den wir auf Engels Grab niedergelegt haben, galt diesem Verdienst. Was war denn eigentlich vor den beiden politisierenden Söhnen Hegels auf dem Gebiete des Sozialismus vorhanden? Nachwirkungen von Rousseau, Nachzuckungen von der großen Revolution, tappende Versuche eines neuen Christentums, Konstruktionen eines materiellen Paradieses, unfertige Genossenschaftsideen, glänzende Antithesen von dem, was ist und dem, was sein sollte, St. Simon, Fourier, Lamennais, Owen, Weitling. Diese Morgendämmerung des Sozialismus ist noch nicht ganz zu Ende, aber sie ist in die Niederungen hinabgesunken. Überall da, wo der Sozialismus an bisher politisch Unberührte herantritt, ist er phantastisch, utopistisch. Es scheint, daß große Kinder nur mit etwas Zukunftsmusik geweckt werden können. Am lebhaftesten wirkt diese Morgendämmerung noch fort durch Bebels Buch von der Frau, und weil viele „Gebildete" von der ganzen sozialistischen Litteratur nur dieses eine Buch gelesen haben, so machen sie sich falsche Vorstellungen von der Dichtigkeit des sozialistischen Traumlebens. In der übrigen

Litteratur sind die Flügel des Schmetterlings längst nicht mehr so bunt; da ist soviel dürre, trockene Ware, daß man sich beinahe angeheimelt fühlt, wenn hin und wieder durch das Holzwerk noch ein paar Töne von dem süßen Adagio „An die Zukunft“ klingen. Übrigens darf man bei Bebels Buch nicht vergessen, daß es im sächsischen Landesgefängnis Zwickau geschrieben und darum ein Gewebe von Seufzern und Sehnsucht ist, wie sie dem Gefangenen aus dem Stückchen blauen Himmels entgegenquellen, das er hin und wieder noch schauen kann.

Marx und Engels aber haben der farbigen Utopie Valet gesagt. Was sie an seine Stelle setzen, ist ein großes Lehrgebäude: ein Gebäude, dessen Plan so weitschichtig ist, daß es nie fertig gebaut werden wird; denn ehe es seinem Abschluß naht, haben sich längst Stilart und Bedürfnis geändert. Es handelt sich um die materialistische Geschichtsauffassung. Man will den Illussionen ein Ende machen, als wären Offenbarung, Gewissen, Recht, Kunst, Sprache, Volkstum und Offenbarung Dinge an sich. Sie sind nur Begleiterscheinungen, Reflexe, Folgen. Das Wesentliche ist der ökonomische Entwicklungsprozeß, im Grunde die Vervollkommnung der Werkzeuge: Steinzeit, Eisenzeit, Stahl- und Maschinenzeit. Weil nun dieser Entwicklungsprozeß mit gewisser, nachträglich konstruierbarer Notwendigkeit verläuft, so fühlen sich die Zentralbeobachter dieses Prozesses als die Kenner des Weltgeheimnisses und sagen die Zukunft voraus. Die Weissagung heißt etwa so: Jetzt ist die kapitalistische Epoche. Diese Epoche stirbt. Nach ihr kommt eine sozialistische Epoche, denn — der Großbetrieb muß siegen.

Mit dieser Geschichtskonstruktion aus einem einzigen Gesichtspunkt heraus ist der oben genannte Ismus erreicht. Die teils holde, teils tolle Schwärmerei, der Enthusiasmus der vorherrschenden Träumerzeit ist zum Paganismus geworden, zum Sozialismus der Zurückgebliebenen. Wer aber mit den „Dioskuren“ wandeln will, der moralisiert nicht mehr, er schwärmt nicht mehr, er ist klar geworden, er beobachtet das Weltganze, und bei dieser Beobachtung kommt er sich selbst so willenlos vor wie etwa der Astronom, der den ewigen Gang der Plejaden berechnet. Man sagt nicht mehr: wir wollen den Kapitalismus brechen, sondern man sagt: der Kapitalismus bricht sich selbst. Wer sind Personen? Sie sind nur Produkt der Verhältnisse. Was ist Wille? Nur eine Bewußtheit von ökonomisch bedingten Vorgängen. Die Weltgeschichte ist eine grenzenlos große Maschine. Diese Maschine soll beschrieben werden — das ist Sozialismus.

Ein derartiger Ismus kann in seiner Jugend sehr imponierend und in seinem Alter sehr dürftig erscheinen. Die erste Generation, die ihn faßte, war von ihm hingenommen. Er war ein Stahlbad des Denkens, eine Befreiung von Wahnvorstellungen, eine Philosophie, die nicht blos vom Absoluten, sondern vom Realen redete, eine Art Beweis für die bessere Zukunft, eine Loslösung von dem Spiritualismus der Kirche, ein ganz moderner Glaube, eine Fundgrube neuer Ideen, ein großer Hintergrund für die Ameisenarbeit der Tagesschriftstellerei und Agitation. In diesem System lag und liegt das Rätselhafte für die systemlose bürgerliche Bildung. Ist es nicht wunderbar, mit welchem Respekt man dem Gespenst aus dem Wege oder auch zu Leibe gegangen ist? Die Theologen redeten etwas von „dämonischen Mächten in der Sozialdemokratie", die Staatsmänner vom „Umsturz alles Bestehenden." Es war, als gälte von der Sozialdemokratie, was Schiller von dem Chor der Erinnyen sagt:

> So schreiten keine ird'schen Weiber,
> Die zeugete kein sterblich Haus!
> Es steigt das Riesenmaß der Leiber
> Hoch über menschliches hinaus.

Die Angst der bürgerlichen Kreise ist nur erklärbar aus der Scheu vor der unbegriffenen psychologischen Macht des Marx'schen Systems, denn die wirkliche Macht der organisierten Arbeiter war und ist keineswegs derartig, um die Zuckungen zu erklären. Was haben denn bisher die Arbeiter erreicht? Was haben sie thun können, um die Gesellschaft aus den Angeln zu heben? Wie stark sind die Vereinigungen, Gewerkschaften u s. w.? Nein, die wirkliche Arbeiterbewegung ist es nicht, was das Geheul der bürgerlichen Volksvertreter erklärt; es ist das Geschrei des Gegensystems gegen den Sozialismus, das wir hören.

Auf solche Weise gelangt der Sozialismus in die Periode des Fanatismus. Müssen nicht die Arbeiter wirklich glauben, sie allein könnten eine internationale sozialistische Gesellschaft herstellen? Diese Leute, die nur ihr Tageblatt und ihren Stimmzettel kennen, werden sich selbst in dem Maße wichtig, als man sie fürchtet. Alles vorhandene verschwindet; die vorhandenen Regierungen, Heere, Gesetze, Betriebsformen, Personen sind wie Pulver vor der Idee, die sich stark genug fühlt, aus dem Nichts eine neue Welt zu schaffen. Schon sieht man die Proletarier aller Länder vereinigt, bald vergeht der Kapitalismus, dann tagt der große Morgen — so trägt der Sozia-

lismus, wenn er fanatisch wird, die Eierschalen der Utopie noch an sich.

Dieser Fanatismus hat eine werbende Macht. Er ist wie der scharfe Luftzug in dem Exhaustor, der aus einer großen Dampftischlerei allen Staub und alle Spähne wirbelnd und gleichsam spielend zusammenträgt. Sie müssen mit. Ganze Berufe werden fortgerissen, ganze Orte werden in den sozialistischen Gedankengang hineingezogen. Viele wissen kaum, wozu man sie schleppt, aber indem sie sich schleppen lassen, rufen sie laut: es lebe die internationale, revolutionäre, völkerbefreiende Sozialdemokratie! Wie das Fieber der Kreuzzüge über Mitteleuropa kam, wie damals brave und lockere, magere und fette Ritter mitgezogen wurden, so jagt die Marx'sche Idee jetzt durch unsere Länder. Das wilde Heer zieht am Himmel hin; wer will mit?

* * *

Erst der Marx-Engels'sche —ismus hat die Parteibildung der Proletarier ermöglicht. Mit dieser Lehre ist die Partei groß geworden, bei dieser Lehre will sie bleiben. Es entsteht eine sozialdemokratische Rechtgläubigkeit, die glühende Lava wird zum Stein. Man hat die Worte, man hat den Tonfall, man hat alles, wie es vor 40 Jahren jung war, nur — die Zeit hat sich inzwischen geändert.

Die Zeit hat sich geändert. Was heißt das eigentlich?

Es giebt jetzt Leute, welche schon vor fast 30 Jahren die Marx'sche Lehre gehört haben. Denen ist sie nicht mehr neu. Was sie einst gierig verschlungen haben, das ist nun Alltagsspeise geworden. Als ein sozialdemokratischer Redner den alten großen Gedankengang entwickelt hatte, sagte ein alter Zuhörer: „Er hat leider nur das Programm entwickelt!“ Der Geist steht nicht still. Die Kinder wollen das nicht noch einmal hören, was ihren Vätern neu war. Im ewigen Wechsel lassen sich keine Systeme halten, πάντα ῥεῖ.

Man kann nicht ewig allgemeine Wahrheiten wiederholen. Je länger man von ihnen spricht, desto mehr zerfallen sie in ihre Teile. Kapitalismus! Was ist das? Ist es eine einheitliche Gewalt oder ein ungeschriebenes Gesetz, oder ist es eine große Summe von Rechten, oder ist es ein bloßer Sammelname für zahlreiche Zustände, ist es nur eine Betriebsweise? Je näher man dem Begriff kommt, desto mehr sieht man die Jahresringe im Holz. Privateigentum! Giebt es nicht jetzt schon sehr verschiedene Formen des Besitzens? Wird es möglich sein, sie alle zu schablonisieren? Sind diese Formen nicht ge-

schichtlich bedingt? Was hat es also für einen Sinn, die ganze Eigentumsfrage auf einmal aufzurollen, genügt es nicht, sie Stück für Stück zu behandeln? Es geht doch nicht, die Generalfrage aller Rechtsentwicklung auf die Tagesordnung eines einzelnen Menschengeschlechtes zu setzen. Oder die Menschheit, die internationale Einheit! Zur Menschheit gehören auch die tschechischen und polnischen Brüder. Kann man warten, bis diese für den Achtstundentag reif werden? Oder heißt „international“ nur ein Bund des zivilisierten Westens von Europa? In welchen Angelegenheiten kann ein Bund geschlossen werden? Welche politischen Vorbedingungen müssen dazu erfüllt sein? In solchen und ähnlichen Fragen zerschmilzt die scheinbar einheitliche Anschauung zu einzelnen Problemen.

Wer von diesem Zerschmelzen des Dogmatismus umgeben ist, der wird Marx und Engels anders lesen, als es die erste ideendurstige Generation that. Damals las man über das Detail hinweg und suchte die grandiosen Linien. Jetzt hat man die großen Wellenlinien lange genug betrachtet, um ein Auge für die Schiffe und Kähne zu bekommen, die zwischen ihnen fahren. Vor 20 Jahren suchte man bei Marx den ersten Teil des sozialdemokratischen Programms, und heute sucht man den zweiten Teil. Über den ersten wird nicht mehr debattiert. Er ist besorgt und aufgehoben, er wird als Bekenntnis festgehalten, aber er beschäftigt die Köpfe nicht mehr. Die lebendigen Fragen liegen heute auf dem Gebiet des zweiten Teiles. Wer sozialdemokratische Parteitage kennt, wird dies bestätigen.

Dieser Zerschmelzungsprozeß ist unsere Hoffnung hinsichtlich der Sozialdemokratie. Er ist nicht ungefährlich; denn entweder kann er so schnell gehen, daß die Kraft der Arbeiterbewegung darunter leidet, oder er kann so langsam gehen, daß die Geduld darüber bricht. Die zweite Gefahr ist jetzt vorherrschend. Durch Polizei und Verwaltung treibt man die Sozialdemokraten beständig in Fanatismus und Dogmatismus zurück. Man will sie sich nicht ruhig entwickeln lassen. Man will die Umbildung vom ersten Teil zum zweiten Teil nicht geschehen lassen. Es ist sehr interessant zu sehen, wie die Praxis an alle Thore der Sozialdemokratie klopft, und wie sie bisher noch immer ruft: ich mache nicht auf, ich bleibe revolutionär, international! Wer ist daran schuld, daß es so steht?

Das Ziel des Umbildungsprozesses ist eine deutsche politische Arbeiterbewegung, die mit aller Kraft für alles das eintritt, was in Wirklichkeit für den Arbeiterstand erreicht werden kann; eine nationale Arbeiterpartei, welche weniger philosophiert als handelt, weniger Welt-

geschichte im Großen macht, als Arbeiterassoziationen pflegt und stärkt. Diese Arbeiterpartei darf den Begriff Arbeiter nicht eng fassen; sie muß nur wissen, daß sie das deutsche Volk vertritt, soweit es keine Privilegien und Besitztitel in Händen hat. Diese deutsche Arbeiterpartei zu erreichen, ist Mühe und Arbeit. Die Aufgabe nennt sich kurz mit dem Wort: „Von der Wissenschaft zur Praxis.“ Das ist die Aufgabe, welche von Marx und Engels einem späteren Geschlechte überlassen ist.

* * *

Wer arbeitet mit an dem Sozialismus, wie er werden soll? Teils sind sie innerhalb der Sozialdemokratie, teils außerhalb. Innerhalb der Sozialdemokratie äußern sich trotz des starken Druckes, von dem wir oben sprachen, immer wieder Stimmen, wie sie früher kaum möglich gewesen waren. Dafür nur etliche Beispiele:

Dr. David, Redakteur der mitteldeutschen Sonntagszeitung in Gießen, sagte in zwei verschiedenen Frankfurter Versammlungen folgende Sätze:

> Wenn jemand Jesus von Nazareth nur für einen Menschen hält, so ist mir das zu wenig; mir ist er mehr.
>
> Für das Glück des Menschen ist ein innerliches geistiges Leben notwendig. Wenn auch der Mensch nicht glücklich sein kann, wenn die Not ihn knechtet, so darf man nicht vergessen, daß die äußerlichen Genüsse allein kein voll befriedigtes Menschenglück ausmachen. Wenn Sie, Genossen, die vielen Leute betrachten, die im Gelde schwimmen, so befinden sie sich doch oft nichts weniger als glücklich, wenn nicht der innere Mensch diese Güter mit Vernunft und Selbstbeherrschung genießen gelernt hat, wenn er nicht ein sittlich geläuterter Charakter ist. Wenn wir also für die materielle Besserung des Arbeiterstandes eintreten, so wird dies nichts nützen, solange nicht die nötige Charakterbildung hinzukommt.

Dr. Lorenz, Redakteur des Leipziger Volksblattes, sagte vor großer Versammlung:

> Der philosophische Materialismus hat mit der Sozialdemokratie gar nichts zu thun. Der Materialismus ist ein bürgerlich liberales Produkt, ein Überbleibsel aus früheren Standpunkten. Was wir vom Materialismus haben wollen, ist nur die Anwendung seiner Methode zur Erforschung der Geschichte.
>
> Es ist nicht mehr richtig, daß die Sozialdemokratie dem deutschen Reiche feindlich gegenüberstände und an seiner Zerstörung Freude hätte. In einem etwaigen Kriege wird der Sozialdemokrat seine Pflicht thun wie jeder Staatsbürger.

Herr Stolten, Redakteur des Hamburger Echo, sagte ebenfalls vor zahlreicher Versammlung:

> Ein Gegensatz zwischen national und international besteht bei der Sozialdemokratie nicht. Die Sozialdemokratie als Vertreterin des internationalen Gedankens ist keineswegs eine Gegnerin des nationalen. Das Internationale ist nur eine logische Erweiterung des Einheitsgedankens.
>
> Erkannt zu haben, daß internationale Vereinbarungen nötig seien, ist das Verdienst der Sozialdemokratie; sie ist aber keineswegs eine solche Thörin, zu glauben, daß ein völlig ungeschiedenes Völkerkonglomerat möglich sei. Die Sozialdemokratie weiß, daß die Entwicklung der Dinge zunächst im Rahmen des nationalen Staates erfolgen muß, und erst wenn sie darüber hinausgeht, müssen internationale Abkommen getroffen werden.

Ähnliche Äußerungen kann man öfters hören, sie werden aber von der „gutgesinnten" Presse beharrlich totgeschwiegen. Nur aus letzterem Grunde geben wir diese Proben. Statt daß man sich freute, wenn das Deutsche und Christliche da und dort wieder durchbricht, wenn Frühlingsknospen durch die Rinde des Dogmatismus brechen, stellen sich grobe Leute neben das Feld und behaupten, alles derartige Wachstum sei nur Heuchelei und Schein. Das sind die Feldhüter, welche vorgeben, sie schützen die Flur, aber ihre Stiefel zertreten die Pflanzen.

Hätten wir in Deutschland ein freies deutsches Wort, so würde unsere Sozialdemokratie schon viel freier sein von schlechten Eierschalen. Man kann dies in der Schweiz sehen. In Zürich sagte der Arbeitersekretär Greulich:

> Es wäre besser gewesen, man hätte den Ausdruck „materialistische Geschichts-Auffassung" überhaupt nicht gebraucht. Wir brauchen Glauben; Glauben an die Menschheit, Glauben an die weitere Entwicklung. Wir können nicht begreifen, daß die kollektivistische Gesamtproduktion möglich ist.
>
> Die Religionsfeindschaft ist nur eine Erbschaft des bürgerlichen Liberalismus. Wir haben gesehen, daß man mit dem Kampf gegen die Religion die sozialen Fragen bei Seite schiebt. Die schweizerische Arbeiterschaft wird nie mehr zu einem Kulturkampf zu gebrauchen sein.

Der Kantonsrat Seidel in Zürich hielt in der Versammlung sein neues Testament in die Höhe und sagte:

> Hier haben Sie das Buch der Gerechtigkeit, der Freiheit und der Demokratie! Ich bin kein Feind des Christentums mehr. Die

Kirche hat sich gebessert, weil die Macht des Sozialismus gestiegen ist. — —

Alle solche Worte genügen manchem Leser noch nicht. Wer aber die Sozialdemokratie kennt, der weiß, was sie bedeuten. Es bereitet sich etwas Neues vor, das Neue aber kommt schrittweis und scheu. Es ist aber gut, wenn man Ohren hat, die auch den leisen Schritt kommender Füße vernehmen.

* * *

Am zukünftigen reellen und praktischen Sozialismus wollen auch die Christlich-Sozialen mitarbeiten. Jetzt ist es schwer zu sagen, was die Christlich-Sozialen sind. Sie schwimmen zwischen den bürgerlichen Parteien und der Sozialdemokratie wie das Treibeis zwischen Grönland und Nordamerika. Von der einen Seite sind sie abgebröckelt, und an die andere wollen sie sich nicht anschließen. Feste Gruppen sind nur teilweise entstanden, und auch diese sind nicht sicher vor neuen Zerbröckelungen. Dieser Zustand mag peinlich sein, aber er ist nicht wunderbar. Ähnlich hat es irgendeinmal in jeder Neubildung ausgesehen.

Die Christlich-Sozialen bestehen aus zwei Teilen: aus Gebildeten, welche der alten Parteien überdrüssig geworden sind, und aus Arbeitern und Handwerkern, welchen ihr Christentum wichtiger ist als der Klassenkampf; wenigstens sind das die Hauptbestandteile in der Zusammensetzung. Beide Teile haben ihre große Aufgabe. Die christlichen Arbeitervereine bewahren das heilige Feuer des Glaubens, von dem die neue innere Glut ausgehen wird, wenn der Zauber des Systems noch mehr verschwunden sein wird. Sie sammeln je länger, desto mehr eine Schar von Menschen, in denen der praktische Geist des Sozialismus sich ohne die Eierschalen des Materialismus bewegen lernt. Wir wollen nicht sagen, daß in dieser Hinsicht schon viel erreicht sei, aber wir freuen uns, daß Ansätze und Fortschritte zu bemerken sind.

Und die Gebildeten? Ihnen soll das letzte Wort in diesem Aufsatz gelten. Sie sind im Augenblick das nötigste Element für den Sozialismus. Wenn sie nicht kommen, so wird der Sozialismus in Radikalismus oder kleinen Kraftvergeudungen untergehen. Die Gebildeten müssen wie Salz in den Teig gestreut werden, sie müssen die Helfer der Sozialisten sein.

Was bis jetzt die Arbeiterschaft besitzt, ist der aus dem Marxismus geborene Korpsgeist, eine Stimmung proletarischen Riesenkampfes, aber wenig spezielle Schulung. Um aber politisch eine Macht zu sein,

müssen die Arbeiter eine Summe von sehr geschulten, kenntnisreichen, charakterfesten Leuten haben, die mindestens zehnmal größer ist als die, welche sie besitzen. Jetzt ist es eine große Masse mit wenig, sehr wenig Führern. Diesen wenigen Führern ist kein Vorwurf zu machen, wenn die intellektuelle und moralische Durchdringung so gar langsam geht. Meist sind es überarbeitete, abgehetzte Leute, die nur dann Ruhe haben, wenn der Staat sie festsetzt! Auch wenn alle sozialdemokratischen Führer auf voller Höhe ständen (ein Fall, dessen sich keine Partei rühmen kann), so würde es weit über ihre Kraft gehen, der volkspädagogischen Aufgabe zu genügen, die vor ihnen liegt. Hier muß Sukkurs kommen, wenn nicht Schaden entstehen soll. Das Volk ist geweckt worden, nun muß es treu und allseitig belehrt werden. Diese Arbeit muß an allen Orten im einzelnen geschehen. Arbeit und Bildung gehören zusammen. Besitz und Bildung war die Signatur der vorigen Epoche. Den Bund von Arbeit und Bildung vorzubereiten, sehen wir für eine Hauptaufgabe der Christlich-Sozialen an. Deutsche Bildung wird aber überall, wo sie ernst und vertieft auftritt, christlich und vaterländisch sein.

Fr. Naumann.

Frankfurt a. M. 1. Mai 1896.



Die religiöse Aufgabe der Gegenwart.

1.

Der Mensch hat vor anderen Lebewesen den wesentlichen Vorzug, daß er sich selbst zu einem Rätsel, einer Frage und Aufgabe werden kann, ja — bei richtiger Entwicklung — einmal werden muß. Dadurch tritt er in ein bewußtes Verhältnis zu sich selbst ein, zu den Voraussetzungen, Bedingungen und Zielen seines Lebens: er wird Geist, wird Person.

Aber dieser größte Fortschritt, den der Mensch in seinem Leben macht — man kann ihn auch den Übergang von der Tierheit zur Menschheit nennen — er bedeutet für ihn zugleich eine große Gefahr, ja zunächst einen empfindlichen Verlust: daß sich ihm das Leben unter den Händen zersetzt, verflüchtigt. Sich selbst zum Rätsel geworden, kann er weder in der Lust, noch in dem Schmerz des Augenblicks mehr ganz sein, kann er nur noch mit Vorbehalt denken, sein

Leben ad interim einrichten. Sofern man von ihm auf dieser Stufe seiner Entwicklung überhaupt sagen kann, daß er „lebe", liegt sein Leben nur in der Leidenschaft, womit er sich in seine eigene Rätselhaftigkeit verbohrt, in dem Eifer, womit er einer Lösung des Rätsels nachsinnt, in der Hoffnung auf ein Wiedererwachen zu neuem, wirklichem Leben.

Dieses neue, wirkliche Leben aber tritt dadurch ein, daß er ahnt, glaubt, einsieht, es habe in der That einen Sinn, daß auch er als Mensch zur Welt geboren sei. Darin liegt zugleich als Voraussetzung, daß er den Sinn des allgemeinen Weltlebens erfaßt. Denn Sinn und Zweck des Teils hängt am Sinn und Zweck des Ganzen. Man meine aber ja nicht, er füge so der Wirklichkeit der Welt und seiner selbst, die ihm schon zuvor unmittelbar feststünde, einen bloßen Gedanken über die Welt und sich selbst hinzu. Nein, durch den Sinn, den die Erscheinungen (Phänomene), er selbst eingeschlossen, nun für ihn gewinnen, werden sie erst zur satten und sättigenden, greifbaren und tragenden Wirklichkeit.

Dieses neue, erst wirkliche, erst wirklich geistige, persönliche Leben des Menschen ist die Realität, worauf wir durch das Wort „Religion" vernünftiger Weise allein hindeuten können. Denn wenn die Religion eine bloße Meinung oder Sitte wäre, oder die Zugehörigkeit zu einer zufälligen geschichtlichen Person oder Gemeinschaft, so verlohnte es sich nicht, von ihr zu reden. Von der „Religion" würde ich die „Religiosität" unterscheiden als die Leidenschaft, womit der Mensch sein erstes, unmittelbares, noch nicht wirkliches Leben zersetzt und nach dem zweiten, durch Einsicht in den Sinn des Lebens vermittelten, wirklichen Leben verlangt. Dann wäre die religiöse Aufgabe des Menschen, daß er seine eigene Rätselhaftigkeit entdeckt, sein Rätsel löst, und mit Hilfe des gewonnenen Sinns der Welt und seiner selbst nun wirklich lebt.

2.

Jeder Mensch kommt als rein sinnliches Wesen zur Welt, muß sich dann erst zum Rätsel werden, um endlich sein Rätsel zu lösen und in Kraft der gewonnenen Lösung als wirklicher Mensch zu leben. Dies ist somit die allgemeine religiöse Aufgabe des Menschen. Jeder Mensch tritt aber, indem er zur Welt geboren wird, auch ein gewisses Erbe an; und für die Religion hat ja dieses Erbe eine so hohe Bedeutung, daß sie manchen mit der Pietät gegen die Überlieferung zusammenfällt. Somit liegt die Vermutung nahe, daß die

Besonderung der allgemeinen religiösen Aufgabe für die einzelne Zeit und den einzelnen Menschen durch das Erbe bedingt ist, das sie von der Vergangenheit übernommen haben. Und man sollte meinen, daß die Benützung dieses Erbes die Lösung der religiösen Aufgabe 'erleichtere und verkürze.

Zerlegen wir diese naheliegende Erwartung in ihre einzelnen möglichen Fälle.

Daß jeder einzelne Mensch erst lernen und üben muß, selbst in Kraft eines etwa früher gewonnenen, ihm überlieferten Sinnes des Lebens zu leben, kann ihm natürlich nicht erspart werden. Immerhin dürfte ihm das Vorbild der Vorgänger auch die bloße Ausgestaltung des eigenen Lebens erleichtern.

Sodann aber wäre als Möglichkeit in Betracht zu ziehen, ob nicht die Lösung des Menschenrätsels durch irgend wen einmal so festgestellt werden könnte, daß die Nachgeborenen nur den entdeckten Sinn des Lebens auffassen und sich merken und in die Wirklichkeit hineinwirken müßten. Mit anderen Worten: sollte nicht die Deutung der Welt und des Lebens einmal abgeschlossen werden können, so daß nur noch an der praktischen Verwertung derselben fortgearbeitet werden müßte?

Oder, wenn das zu unwahrscheinlich klingt: könnte nicht wenigstens die Deutung einzelner Teile der Wirklichkeit irgendwann zu einem Abschluß gelangen, so daß die Folgezeit auf diesen Gebieten sich bloß der praktischen Durcharbeitung widmen müßte, in anderen Stücken aber noch wirkliche Rätsel aufzulösen hätte? Es ließe sich auch annehmen, daß die allgemeine Lösung des Menschenrätsels gefunden wäre, dieselbe aber erst noch für die Deutung der einzelnen Erscheinungen fruchtbar gemacht werden sollte.

Oder könnte wenigstens der einzig richtige Weg der Lösung endgültig gefunden sein. Dann bliebe nur die Aufgabe übrig, durch weiteres Vordringen auf diesem Wege der Lösung selbst immer näher zu kommen.

In allen diesen Fällen wurde angenommen, daß die eine Zeit der anderen ein Resultat ihrer Bemühungen um die Lösung der religiösen Aufgabe hinterlassen könne — ein Resultat, woran die Nachkommen nur anzuknüpfen und weiterzuspinnen hätten. Die Addition der wirklichen Einzelresultate der menschlichen Geistesarbeit ergäbe dann das Gesamtresultat der Menschheitsentwicklung. Die Kritik der Vergangenheit bedeutete die fortwährende, aber schließlich überflüssige Sichtung der gewonnenen Resultate. Denn endlich sollte

doch das Gold göttlicher Wahrheit völlig gesammelt und von dem Blei menschlichen Irrtums gründlich gereinigt werden können.

Wesentlich verschieden von allen Hypothesen, die wir oben aufzählten, ist die weitere letzte Möglichkeit: daß eine Vorzeit der Nachwelt überhaupt nie ein fertiges Resultat der Deutung des Lebens hinterläßt, sondern ihre wirkliche Einsicht in das Geheimnis des Lebens als unaussprechbar immer wieder mit sich ins Grab nimmt. Dann müßte jede Generation, ja jeder Einzelne, in der That wieder von vorne anfangen, das Leben zu ergründen und zu gestalten. Aber die Arbeit der Vorgänger wäre für die Nachfolger doch nicht einfach verloren. Vielmehr könnten diese durch kritische Betrachtung der Wege, die jene einschlugen, eine steigende Fertigkeit erlangen, sich über die Welt und sich selbst zu orientieren. Und das hätte ja für die Reise durchs Leben einen ganz bedeutenden Wert, ob auch jeder die wesentliche, unmittelbare Erkenntnis, woher er kommt und geht, erst wieder selbst gewinnen müßte.

Welche dieser Möglichkeiten für die Besonderung der allgemeinen Lebensaufgabe die richtige oder beste ist, läßt sich nicht allgemein entscheiden. Wer des Glaubens ist, daß ihm die Vorzeit eine sicher erworbene Wahrheit hinterlassen habe, die er nur noch anwenden oder auch weiter ausbauen oder auch noch sichten müsse, der ist natürlich gehalten, an dem Gewebe der Überlieferung fortzuweben. Wer jenen Glauben nicht hat, fängt, weil er nicht anders kann, die Entdeckungsreise nach dem wahren Sinn des Lebens auf eigene Verantwortung von vorne an, benutzt dabei auch von selbst, was ihm von der Arbeit der Vergangenheit zu leichterer Orientierung dienlich erscheint. Im allgemeinen wird die Neigung vorherrschen, da weiterzumachen, wo die Vorgänger aufgehört haben. Man bedenke nur, daß auch Negation und Kritik nur Fortsetzung eines gegebenen Anfangs ist. Ein wirklicher neuer Anfang liegt erst in einer neuen Auffassung der Frage des Lebens. Im allgemeinen also überwiegt die Neigung, die Arbeit der Vorgänger fortzusetzen. Doch kann auch der Fall eintreten, daß dieses sonst löbliche Bemühen offenkundig sinnlos wird. Dies ist mein Eindruck von der Gegenwart.

3.

Uns hat die Vergangenheit als religiöses Erbe das „Christentum“ hinterlassen. Wir sind ja, wie die Bevölkerungslisten ausweisen, „Christen“. Und als solche haben wir eine in heiligen Schriften geoffenbarte, in Bekenntnissen begrifflich ausgeprägte und festgelegte,

eine abgeschlossene Erkenntnis Gottes, der Welt und des Menschen überkommen, die wir nur noch ins Leben einzuführen brauchen. Wir, die wir Christen sind, sollen ernste, rechte, wahre, gläubige und thätige Christen werden: das wird uns als unsere religiöse Aufgabe vorgestellt.

Ich habe mir's früher mit der Lösung dieser Aufgabe, ein rechter Christ zu werden, auch sauer werden lassen. Als mir Zweifel an der Wahrheit des Christentums kamen, suchte ich, nach vielempfohlenem, angeblich auch oft erprobtem Rezept, durch größeren Eifer in der christlichen Praxis ihrer Herr zu werden. Es ist mir nicht gelungen; und jetzt anerkenne ich es nicht mehr als meine religiöse Aufgabe, mit dem Christentum als der wahren Religion nur rechten praktischen Ernst zu machen.

Dazu hat mich nicht bloß meine eigene Erfahrung geführt, sondern auch die Beobachtung der allgemeinen Zeitverhältnisse. Man spricht gegenwärtig schrecklich viel vom praktischen Christentum. Die Ursache ist offenkundig: weil das Christentum oft genug die erwartete praktische Wirkung vermissen läßt. Aber das ist doch sonderbar: es ist ja von Hause aus eine praktische Religion! Wie kommt es, daß diese praktische Religion keine praktischen Wirkungen mehr erzielt? Oder doch recht geringe? Denn der „Christ“ verzichtet im allgemeinen längst darauf, an seinen Früchten erkannt zu werden. An seinen Blättern etwa, ja, d. h. an einem gewissen Kolorit des Redens und äußeren Benehmens; an seinen Früchten, an Art, Kraft und Inhalt des Lebens, nicht.

Ich habe mir das früher mit anderen gläubigen Christen aus der allgemeinen Verderbtheit, Trägheit und Bosheit des menschlichen Herzens erklärt. Aber das Evangelium soll ja gerade die Kraft sein, selig zu machen, das verloren ist, also das verderbte Herz zu erneuern! Warum übt es diese Kraft nicht aus? Ich sagte mir früher mit anderen gläubigen Christen: weil eben die Menschen, auch die angeblichen Christen, keinen rechten Glauben haben. Das mag sein. Aber der Mensch vermag nach christlicher Lehre überhaupt nicht aus eigener Kraft zu glauben. Vielmehr wolle Gott durch Wort und Sakrament den heiligen Geist schenken, der, wo und wann er will, den Glauben wirkt (Conf. Aug. V.). Warum schenkt Gott den hl. Geist durch Wort und Sakrament nicht mehr? Warum will der heilige Geist nicht mehr den rechten Glauben wirken? Denn auch die Hörer des Worts und Empfänger des Sakraments lassen den rechten Glauben, der gute Früchte bringt, oft genug dauernd vermissen, wie ich als ehemaliger

Pfarrer einer gut kirchlichen Gemeinde wohl weiß. Und das ist vielleicht der Hauptgrund, warum so viele es nicht mehr für nötig halten, Wort und Sakrament zu benützen. — Übrigens leugne ich natürlich nicht, daß die Trägheit und Bosheit des Menschen leider unergründlich ist. Nur wird damit die gegenwärtige Unfruchtbarkeit des Christentums in keiner Weise erklärt, weil dieses ja gerade die Kraft sein soll, den Menschen umzuschaffen. Wenn ein Lehrer verspricht, jeden Dummkopf und Taugenichts durchs Examen zu bringen, so darf er einen Mißerfolg nicht mit der Dummheit und Nichtsnutzigkeit des Schülers entschuldigen. Das ist doch klar.

Es thut heutzutage sehr Not, das praktische Christentum zu empfehlen, weil das Christentum keine praktische, d. h. praktisch wirksame Religion mehr ist. Und das kann nach der eigenen Lehre des Christentums nicht an der Verderbtheit der Menschen hängen, sondern nur an dem Christentum selbst. Es will die Kraft sein, die Verlorenen zu retten, und rettet die Menge der Verlorenen, die es selbst ins Leben hineingeleitet, nicht mehr. Also ist es die beseligende Religion nicht mehr. Entweder ist es unter der Hand verloren gegangen, so daß nur noch seine leere Maske ihr Wesen treibt, oder ist es sich selbst gleich geblieben, vermag aber seinem Wesen nach in unserer Zeit nicht wie einst praktisch zu werden; oder ist beides zugleich der Fall. Es sei dem aber, wie ihm wolle, so kann doch als religiöse Aufgabe der Gegenwart nicht einfach bezeichnet werden, man müsse mit dem Christentum praktischen Ernst machen.

4.

Wenn man sich das Christentum einmal genauer anzusehen erlaubt, so scheinen mir die Ursachen des beschriebenen, auffallenden Thatbestandes sogar recht offen dazuliegen. Mir sind hauptsächlich folgende aufgefallen.

Erstens weiß ja überhaupt niemand so recht zu sagen, was Christentum ist. „Das" Christentum ist weder der Eine Geist, den die verschiedenen Konfessionen in verschiedenen Lebensformen ausgeprägt haben, noch ist es die Eine Lebensform, die von den verschiedenen Konfessionen mit verschiedenem Geist erfüllt wurde. Denn die verschiedenen Konfessionen haben einen verschiedenen Geist und eine verschiedene Gestaltung des religiösen Lebens und haben überhaupt nichts gemein als die Benutzung des Namens Christi. Diese hat aber so wenig zu bedeuten, daß sie einander ungeniert nicht nur Un- und Aberglauben, sondern auch Judaismus und Paganismus, ja Anti-

christentum vorwerfen. Von dem wahren Christentum giebt es keine übereinstimmende Definition außer der: es ist immer das Christentum, das jeder selbst hat. Da ist es nicht zu verwundern, daß es mit dem „praktischen“ Christentum nicht recht vorwärts gehen will.

Zweitens war das Christentum nie die einfache, einheitliche Deutung der Welt und des Menschen, die man nur etwa noch hinnehmen und in das Leben einführen dürfte. Es war von Anfang an eine zusammengesetzte Größe und ist allmählich so kompliziert geworden, daß man überhaupt nicht mehr darnach leben kann.

Nachdem Jesus mit der Kunde aufgetreten war: „Das Himmelreich ist nahe herbeigekommen“, zog er seine ersten Jünger durch die Aufforderung und Verheißung an sich: „Folget mir nach, ich will euch zu Menschenfischern machen.“ Darin kann nur liegen, daß sie gleich ihm bei der Sammlung der Menschen für das Reich, das Gott demnächst mit Macht aufrichten will, mitwirken sollen. Bei dem weiteren Jüngerkreis Jesu verdünnte sich dies zu dem Glauben, durch Jesus der Teilnahme an dem künftigen herrlichen Gottesreich sicher zu sein. So war das erste Element des uranfänglichen Christentums die Erwartung der baldigen Aufrichtung des Reichs, die Hoffnung, so oder so dabei in besonderer Weise beteiligt zu sein. In der Lehre aber von diesem Reich, durch die Jesus seine Anhänger auf die Aufrichtung desselben vorbereitete, gab er nicht nur eine spezielle Deutung der gegenwärtigen, letzten Zeit, sondern zugleich und namentlich Aufschluß über die ewigen Gesetze göttlichen Waltens, über die ewigen Ordnungen des Menschenlebens. Auch Worte, die nach überwiegender Wahrscheinlichkeit durch die Erwartung der baldigen Reichsgründung veranlaßt sind, zeigen in überraschender Weise einen solchen ewigen, unzeitlichen und darum für alle Zeiten gültigen Gehalt. Das ist das zweite Element des uranfänglichen Christentums: die Weisheit Jesu, die Deutung der ewigen Gesetze göttlichen Waltens. Als Jesu Lauf sich einem jähen Absturz zuneigte, entwickelte sich die Grundvoraussetzung dieses ersten Christentums zu einem selbständigen, dritten Element desselben. Nun wurde die Zugehörigkeit zu Jesus kritisch: sie konnte mit Schmach und Tod bezahlt werden müssen. Nun macht aber auch Jesus die Treue gegen ihn zur entscheidenden Bedingung der Teilnahme an dem zukünftigen Gottesreich: „Wer mich bekennet vor den Menschen, den werde auch ich bekennen vor meinem himmlichen Vater; wer mich verleugnet vor den Menschen, den werde auch ich verleugnen vor meinem himmlischen Vater.“ Die Erwartung des Reichs und die Deutung des göttlichen Waltens kon-

zentriert sich in dem festen, jeder Anfechtung Trotz bietenden Glauben an Jesus.

Er bildet auch nach dem Tode Jesu die Einheit der mancherlei Gedanken, Stimmungen, Hoffnungen seiner Jünger. Daß sie Christianer waren, war ihr Standpunkt, von dem aus sie die Welt betrachteten und deuteten. Und so lange Jesus noch in deutlicher Erinnerung nachwirkte, gab ihnen das auch einen bestimmten Charakter. Bald aber zeigte sich, daß der eine als Christianer noch Jude war, der andere als solcher nicht mehr Jude blieb, geschweige denn es erst werden wollte; auch rühmte der eine als Christianer sich seiner Freiheit in Genießen und Handeln, während der andere als Christianer einer ängstlichen Enthaltsamkeit und Vorsicht sich befliß u. s. f. So mußte man sich Rechenschaft ablegen, warum man eigentlich Christianer war und wie man als solcher selbstverständlich dachte und lebte. So kam der Christianismus in Gärung, und die Entwicklung wurde dadurch ganz außerordentlich kompliziert, daß das Christentum im Lauf der Jahrhunderte bei der Wanderung durch die griechische, römische, germanische Welt zum besseren Verständnis seiner selbst immer neue Gedanken in sich aufnahm, ohne je einen entschlossen abzubrechen und wieder auszuscheiden.

Jesus war der jüdische Messias und blieb es bis zum heutigen Tage. Aber den Griechen war er verständlicher als der ewige göttliche Logos, der in die menschliche Existenzweise eintrat, damit wir durch mystische Teilnahme an seinem Gottesleben vergöttlicht würden — und er ist der Logos geworden und geblieben. Aber den Germanen war er verständlicher als der Stellvertreter der Menschheit, der dem durch diese beleidigten Gott Satisfaktion giebt, damit er die Menschen nicht strafen muß — und Jesus ist dieser Stellvertreter geworden und geblieben. Der Gegenwart aber ist er offenbar verständlicher als, wenn ich so sagen darf, Medium Gottes zur Verständigung mit den Menschen. Er wird das vielleicht werden und dann auch bleiben. Daneben galt Jesus zu allen Zeiten als Vorbild. Eine Person aber, die dies alles sein sollte, mußte sich zu völliger Unbestimmtheit erweitern und verflüchtigen und ihren persönlichen Einfluß schließlich einbüßen — wie es auch faktisch geschehen ist.

Ferner haben die Christen, wie ich zeigte, von Anfang an die Aufrichtung des Reiches Gottes durch die Zukunft ihres Herrn erwartet — und das Christentum ist bis zum heutigen Tage dieser Hoffnung nominell treu geblieben. Aber der Übergang des Christentums von den Juden zu den „Nationen“ und das Ausbleiben der Hoffnung

nötigte bald zu einer fortgehenden Umdeutung dieses Elements. So hat man, anknüpfend an die Erwartung der Wiederkunft Christi, ein vollständiges Drama der Weltgeschichte konstruiert (Schöpfung — Sündenfall — Gesetzgebung auf dem Sinai — Geburt, Tod und Auferstehung Jesu — Wiederkunft zum Gericht), dessen schon abgelaufene und erst zu erwartende Teile sich so weit auseinander ziehen ließen, daß die Kirche bei beständiger Hoffnung auf die Zukunft Christi sich in der Welt wohnlich einrichten konnte. Faktisch hat die ursprüngliche Zukunftshoffnung Bedeutung und Einfluß verloren.

Was ich die Weisheit Jesu nannte, ist bis jetzt nie als wesentliches Element des Christentums ausdrücklich betont und entfaltet worden. Die Mißdeutung einiger Lebensregeln im Mönchtum kann nicht als Ersatz gelten. Nur sofern sie im Neuen Testament mit überliefert ist, hat sich Jesu Weisheit als ein Element des Christentums erhalten. Die Deutung der ewigen Gesetze göttlichen Waltens, in die Jesus einführt, wurde ersetzt durch Spekulationen über die heilsgeschichtliche Bedeutung Jesu. Seine Auffassung des Menschenlebens wurde verdrängt durch die Beschreibung der notwendigen Entwicklung des Einzelmenschen innerhalb des Rahmens kirchlich-christlichen Lebens: durch die Lehre von der Heilsordnung, von Sünde, Buße, Glauben, Rechtfertigung, Heiligung u. s. f. Natürlich aber hat das kleinere Drama des Einzelmenschen, das er innerhalb des großen Heilsdramas abspielt, je nach der Deutung Christi Form und Sinn gewechselt, ohne daß doch die frühere Auffassung je ganz abgestoßen worden wäre. So setzt die offizielle evangelisch-lutherische Sakramentslehre eine andere Deutung der Heilsordnung voraus als die offizielle Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben. Diese beiden praktisch gleich wichtigen Lehren sind nur äußerlich zusammengeschweißt. Sie entkräften einander gegenseitig und sind heutzutage beide von geringer praktischer Bedeutung.

Endlich ist zu bemerken, daß das Bekenntnis zu Christus nominell seine entscheidende Bedeutung für die Christen behalten hat, praktisch aber durch die Anerkennung der Kirche als der alleinigen Heilsanstalt (Katholizismus) oder des Bekenntnisglaubens (lutherische Orthodoxie) oder des Bibelglaubens (Pietismus) als der Bedingung des Heils ersetzt worden ist. Darunter hat besonders der Begriff des Glaubens gelitten, kraft dessen man Christ ist. In der offiziellen evangelischen Kirche ist er zugleich ein Verhältnis zu Gott, Christus, der Bibel, dem Bekenntnis, zugleich Vertrauen und Fürwahrhalten. Was er eigentlich ist, haben die Gelehrten noch nicht ausgemacht.

Sie stimmen nur darin überein, daß der Christ seines Glaubens lebe. Wie? — das wird offenbar erst die Zukunft lehren.

Das Resultat aller dieser Entwicklungen habe ich oben genannt: das Christentum ist in seinen offiziellen Ausprägungen so kompliziert geworden, daß man unmöglich mehr darnach leben kann. Es kann darum auch nicht als eine Deutung des Lebens anerkannt werden, die uns als fertiges Resultat von den Vorfahren überliefert wäre, damit wir sie nur noch durch fortwährende Arbeit in die Wirklichkeit einwirkten.

5.

Aber vielleicht enthalten die einzelnen Elemente des Christentums Ansätze zur Lösung der religiösen Aufgabe, die wir nur aufnehmen und fortentwickeln dürften?

Nein; denn sie ermangeln entweder der nötigen Bestimmtheit, oder beruhen sie auf Voraussetzungen, die uns gerade zu Problemen geworden sind, oder ist beides zugleich der Fall.

Man könnte auf den Gedanken zurückgreifen, daß „Christ" ist, wer zu Christus gehört, ihm nachfolgt, sich namentlich unter dem Druck der feindlichen Welt zu ihm bekennt. Einst, zu Lebzeiten Jesu und in den ersten Jahren nach seinem Tode, konnte das in der That, wie ich schon bemerkte, dem Leben des Anhängers einen besonderen Sinn und Charakter geben. Aber die Bedeutung der bloßen Zugehörigkeit zu Jesus mußte um so geringfügiger werden, je mehr die Erinnerung an seine konkrete Persönlichkeit verblaßte, je weniger deshalb die „Welt" genötigt war, zu ihm bestimmte, und dann feindselige, Stellung zu nehmen. Deshalb ist schon in den Evangelien vorgesehen, daß das Bekenntnis zu Jesu abgelöst werde von dem Bekenntnis zu seinen Jüngern: „wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf"; „was ihr gethan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir gethan". Wer aber sind die Apostel, die Brüder Jesu, zu denen wir uns jetzt bekennen sollen? Auf das Herr-Herr-sagen soll es bekanntlich nicht ankommen, sondern darauf, ob man Jesu Sinn hat. Wer aber hat Christi Sinn? Wer darf für den Repräsentanten Christi in der Gegenwart gelten? Kann es nicht auch einer sein, dem die Christenheit gerade das Christentum abspricht? so daß man durch das Bekenntnis zu dem Nachfolger Christi Christus scheinbar verleugnet? Das ist wohl möglich, vielleicht sogar häufiger, als man denken möchte. Dann kann aber in dem Bekenntnis zu Christo ein besonders günstiger Ausgangspunkt zur religiösen Orientierung über die Welt und sich selbst nicht mehr liegen.

Als solcher kann uns auch die Erwartung des Gottesreichs nicht mehr dienen, die Jesu erste Jünger an ihn band. Der ursprüngliche, eschatologische Begriff des Gottesreichs muß, nachdem man auf die baldige Aufrichtung des Reichs über 1800 Jahre gewartet hat, aufgegeben werden. Für die Umbildung des Begriffs kann man bei Jesus selbst Fingerzeige finden, da er bei manchen Worten über das Reich Gottes vielleicht auch schon an die gegenwärtige Gottesherrschaft gedacht hat. Aber ist es wirklich geraten, die Verbindung der Menschen unter Gott, wie sie schon jetzt und jederzeit möglich ist, als ein „Reich“ zu denken? Wird durch dieses Bild das Wesen derselben nicht vielmehr verdunkelt als erhellt? — Ich kann von der gegenwärtigen fleißigen Bearbeitung dieses biblischen Begriffs eine große Förderung für das religiöse Verständnis des Lebens nicht hoffen.

Endlich die Weisheit Jesu, d. h. seine Deutung der ewigen Gesetze göttlichen Waltens. Über sie urteilte de Lagarde, daß man die Gesetze geistigen Lebens, die jeder stückweise aus der Geschichte und dem Leben sammeln könne, in dem Evangelium so leiblich schon beisammenfinde. Und doch bereitet auch sie uns eine wesentliche Schwierigkeit. Diese Gesetze selbst bedeuten für Jesus und seine ersten Jünger etwas anderes als für uns. Ihnen wurzeln sie in einem persönlichen Gutbefinden Gottes. Ihnen bereitet es darum auch keine Schwierigkeit, Gott in einzelnen Fällen aus eigenem Antrieb oder auf Veranlassung des Menschen noch besonders eingreifen zu lassen. Daß Gott dies thun kann und thut, ist eine Grundvoraussetzung des ganzen älteren und auch des jetzigen offiziellen Christentums. Für uns ist jene Voraussetzung, wenn ich den Unterschied möglichst gering schätze, zum Problem geworden. Überhaupt: der Gott und Vater Jesu Christi ist für die heutige Menschheit nicht mehr eine Voraussetzung, woraus sie die Welt leichter begreift, sondern bei der jetzigen Betrachtung und Erforschung der Welt das allergrößte Rätsel.

Hiermit glaube ich die Stellung der Gegenwart zum Christentum am schärfsten gekennzeichnet zu haben: die Voraussetzung, worauf Jesus und seine ersten Jünger standen, ist für sie gerade zum Rätsel geworden, das ihr Denken und Leben in der Schwebe hält. Darin liegt aber, daß wir eben nicht an das Christentum als an ein sicher erworbenes Resultat der Entwicklung des Menschengeistes einfach anknüpfen können, sondern hinter das Christentum zurückgehen müssen.

6.

„Aber das ist doch wirklich nichts Neues und Besonderes, daß wir

hinter das Christentum zurückgehen müssen! Hat nicht schon die alte Dogmatik die Glaubwürdigkeit der Schrift, aus der sie alle religiöse Erkenntnis schöpfte, auch aus Vernunft- oder Wahrscheinlichkeitsgründen bewiesen? Hat sie nicht aus der Philosophie Beweise für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele entlehnt? Nimmt nicht die neuere Theologie ihren Ausgangspunkt in der „allgemeinen Religionsgeschichte und Religionsphilosophie?"

Ich kann das doch nicht zugeben. Denn man kommt zumeist mit gar so kurzem Anlauf und leichtem Sprung über den Graben wieder zurück, der den positiven Christen von dem bloß vernünftig sein wollenden Menschen scheidet; man bringt auch so gar wenig wirkliche Ausbeute von seinem Ausflug zurück. Daraus schließe ich, daß man den Graben nie wirklich überschritten hatte; daß man sich nur etwas aus dem Christenthum hinausbachte, dabei aber die Überzeugung insgeheim in sich festhielt, man könne vernünftigerweise ja selbstverständlich nur Christ sein. Indirekt gesteht man es sogar selbst zu, daß man es nicht wagen dürfe, sich das Christentum einmal von außen anzusehen.

Man vergleiche folgende Sätze von A. Ritschl (die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, I ', S. 2 ff.): „Also die authentische und erschöpfende Erkenntnis der religiösen Bedeutung Jesu, nämlich seiner Bedeutung als Religionsstifter, ist daran gebunden, daß man sich in die von ihm gestiftete Gemeinde gerade insofern einrechnet, als dieselbe überzeugt ist, die Sündenvergebung als seine eigentümliche Wirkung empfangen zu haben . . . Die geschichtliche Würdigung Jesu beginnt nicht erst, wenn man sich dieses Glaubens, dieser religiösen Schätzung seiner Person entledigt hat. Die umgekehrte Ansicht bezeichnet die große Unwahrheit, welche unter dem Titel der geschichtlichen Voraussetzungslosigkeit ihre täuschende und verwirrende Kraft ausübt. Es ist nicht zufällig, daß die Zerstörung der religiösen Geltung Jesu in der Form seiner Biographie unternommen worden ist; denn dieses Unternehmen selbst setzt schon den Verzicht auf diejenige Überzeugung voraus, daß Jesus als der Urheber der vollendet geistigen und absolut sittlichen Religion allen Menschen übergeordnet ist. Deshalb aber ist es auch ein zielloses Unternehmen, diese Geltung Christi durch dasselbe Mittel der Biographie wieder herzustellen". — Wie soll man sie aber sonst wiederherstellen, wenn sie einmal erschüttert oder verloren ist, als indem man Jesus aus den Evangelien immer genauer und zuverlässiger kennen lernt? Wie soll ich denn anders mich überzeugen, von ihm, gerade

von ihm, als seine eigentümliche Wirkung, die Sündenvergebung zu empfangen? Kann man durch aufmerksame, unbefangene Betrachtung des wirklichen Jesus nicht zu der religiösen Würdigung Jesu kommen, die den Anschluß an die Gemeinde Jesu zur Pflicht macht, so kann man zu dieser Auffassung Jesu überhaupt nie gelangen, sondern sie immer nur haben, und so muß man sich natürlich wohl hüten, Jesus jemals mit bloßen Augen zu betrachten, statt durch die Brille des Gemeindeglaubens. Ein Glück nur, daß wir Bekenner der „vollendet geistigen und absolut sittlichen Religion" schon mit acht Tagen durch die Taufe geworden sind; wie sollten wir's sonst werden? Doch, auch Ritschl ermahnt uns, den richtigen und vollständigen Begriff vom Christentum erst durch Vergleichung desselben mit den anderen Arten und Stufen der Religion, durch das Verfahren der allgemeinen Religionswissenschaft zu gewinnen. Sollte aber die authentische und erschöpfende Erkenntnis der religiösen Bedeutung Muhammeds und Buddhas erreicht werden können, ohne daß man sich in die von ihnen gestifteten Gemeinden einrechnet? So wenig natürlich wie die Erkenntnis Jesu! Welcher Ernst kann dann in diesem „Verfahren der allgemeinen Religionswissenschaft" noch liegen, wenn man zu einer gerechten Vergleichung der verschiedenen Religionsstifter und ihrer Religionen gar nicht kommen zu dürfen glaubt?

Aber gehen wir auf dieses Verfahren der allgemeinen Religionswissenschaft mit ein paar Worten noch näher ein. Es besteht in dem Nachweis, daß die Religion überhaupt eine notwendige Äußerung des menschlichen Geisteslebens sei. Daraus ergiebt sich als selbstverständliche Folgerung, daß man selbst in die religiöse Entwicklung der Menschheit eintritt — eigentlich nimmt man als Glied der Menschheit ja ganz von selbst daran teil. Den Kulminationspunkt aber in dieser Entwicklung bildet das Christentum, die „vollendet geistige und absolut sittliche Religion". Wer auf der Höhe des Geistes steht, ist somit selbstverständlich Christ. Nur wird er nicht bloß Christ im überlieferten Sinne bleiben, vielmehr das Christentum gemäß seinem allgemeinen, durch Religionsvergleichung gewonnenen Begriff von Religion vereinfachen und, obwohl es schon die vollendet geistige Religion ist, vergeistigen.

Dagegen läßt sich nicht viel einwenden, obwohl ich meine, daß man auf diesem Wege nicht sowohl ein „Christ" werde, als vielmehr ein Bekenner der vollendeten Religion des Geistes. Denn die Benennung seiner Religion holt man doch am besten von ihrem wert-

vollsten Merkmal her. Und das wertvollste Merkmal der so gewonnenen Religion ist nicht, daß sie von Jesus, dem Christ, gestiftet ist, sondern ihre vollendete Geistigkeit. Sodann aber erfordert diese Methode, die religiöse Aufgabe zu lösen, noch eine notwendige Ergänzung. Gesetzt nämlich, daß die Religion wirklich ein notwendiges Produkt des menschlichen Geisteslebens sei, so bedarf sie doch, falls wir mit ihrer Hilfe uns in der Wirklichkeit einrichten sollen, der Bestätigung durch die Wirklichkeit. Sie könnte ja bloß eine notwendige Illusion sein. Und bezeichnet das Christentum wirklich den Höhepunkt in der Entwicklung der Religion, so bedarf es trotzdem immer erst der Bestätigung durch die Wirklichkeit. Ist der Vatergott eine Wirklichkeit, so muß er in der Wirklichkeit zu finden sein. Solange nicht eine Wirkung von ihm nachgewiesen ist, die nicht bloß darin besteht, daß wir an ihn glauben und die Welt im Glauben an ihn so und so ansehen, ist er bloß eine schöne Idee, keine Wirklichkeit. Solange die Gotteskindschaft nicht mehr bedeutet, als daß wir uns für Gottes Kinder halten, ist sie eine recht schöne Idee, aber keine Wirklichkeit. Das ist sie erst, wenn nachgewiesen ist, daß der Eintritt in die Gotteskindschaft eine Veränderung in der *wirklichen* Lage des Menschen bewirkt. Selbstverständlich meine ich damit nicht eine Veränderung seiner äußeren Lage; daß er aber die Welt als Gotteskind anders ansieht, das genügt zum Erweis der Gotteskindschaft wirklich nicht. Denn nicht bloß der Glaube, auch die Illusion macht selig — bis sie durch die rauhe Wirklichkeit zerstört wird. Und das unterscheidet eben den Glauben von der Illusion, daß er sich in der Wirklichkeit bewährt, weil er der Wirklichkeit entspricht.

7.

Wir müssen nicht bloß hinter das Christentum, nein, überhaupt hinter die Religion zurückgehen. Da nach dem Ausweis der Religionsgeschichte die Illusion in allen Religionen, das Christentum eingeschlossen, die allergrößte Rolle spielt und ein richtiger Mensch nicht in und von Illusionen leben will, so ist es geradezu die Lebensfrage der Religion, daß wir bei jeder religiösen Deutung der Wirklichkeit uns darüber klar bewußt sind, welche Anhaltspunkte wir dafür in der uns gegebenen Wirklichkeit haben. Der wirklich religiöse Mensch will nicht in einem reizenden Luftschloß leben, sondern in der rauhen, nüchternen Wirklichkeit; soll sein Leben einen tieferen Sinn haben, so soll dieser nicht durch Absehen von der Wirklichkeit gewonnen werden, sondern durch genaue Betrachtung derselben. Die

Deutung der Welt kann nicht selbständig neben der Erkenntnis der Welt hergehen, sondern muß sich auf dieser aufbauen. Es giebt nicht eine religiöse und eine philosophische Wahrheit, sondern die wahre Religion und die wahre Philosophie sind ein und dasselbe: die wahre, aus der Wirklichkeit geschöpfte, der Wirklichkeit entsprechende Weisheit.

Zu ihr wieder vorzubringen, ist die religiöse Aufgabe der Gegenwart. Je nach der Stellung zu der überlieferten Religion, speziell dem Christentum, kann man dabei verschiedene Wege einschlagen.

Man kann die überlieferte religiöse Wahrheit, nachdem man sie als fixe Wahrheit preisgegeben, sofort als Hypothese wieder aufnehmen, durch Vergleichung mit der Wirklichkeit ihre Glaubwürdigkeit untersuchen, sie je nach Befund annehmen, verwerfen, dahingestellt sein lassen. So könnte jemand die gesamte christliche Glaubenslehre kritisch durcharbeiten. Dabei würde die Dreieinigkeitslehre sofort ausfallen, weil sich gar kein Weg einsehen läßt, sie zu verifizieren. Daß Jesus Christus „wahrer Gott und wahrer Mensch in einer unzertrennten Person" gewesen sei, müßte nach den geschichtlichen Nachrichten über ihn abgelehnt werden. Der Sündenfall würde als geschichtliches Ereignis fallen. Ebenso als unverifizierbar, daß Gott die Schuld Adams den Nachkommen zurechne. Dagegen müßte sorgfältig untersucht werden, durch psychologische und eventuell physiologische Beobachtung, inwiefern sich die Sünde vererbt. Desgleichen ob sich getaufte Kinder von ungetauften durch den Besitz einer besonderen göttlichen Potenz, des heiligen Geistes, unterscheiden. Desgleichen der Einfluß des Abendmahlsgenusses auf Stimmung und Haltung des Christen u. s. f. — So kurios ein solcher Vorschlag namentlich in den Ohren des Theologen klingt, so sieht man doch leicht, daß dem frommen Fabulieren gegenüber auch eine so mechanische, pietätslose, profane Behandlung oft recht wohl angebracht wäre. Der religiöse Nutzen dieser kritischen Durcharbeitung des christlichen Glaubens dürfte dagegen kaum sehr hoch angeschlagen werden. Sie würde einzelne bedeutende Einblicke in das Rätsel des Daseins geben, dagegen weder einen vollständigen Überblick über die Wirklichkeit, noch eine einheitliche Deutung derselben.

Empfehlenswerter ist es deshalb, der überlieferten Religion nur die Fragen zu entnehmen, die die Menschheit im Laufe ihrer Entwicklung an das Dasein gerichtet hat, und die Antwort direkt aus der Wirklichkeit zu schöpfen. Solche Fragen werden durch die Begriffe Gott, Opfer, Sünde, Erlösung, Mittler, Seligkeit u. s. f. an-

gedeutet. Da sich in allen Arten und auf allen Stufen der Religion dieselben wenigen Begriffe und Fragen wiederholen, würde bei dieser Behandlung die Arbeit, zu einer Deutung der Wirklichkeit zu kommen, wesentlich vereinfacht. Die Geschichte der Religion würde uns Anweisung geben, auf was wir bei der religiösen Verarbeitung der Wirklichkeit besonders zu achten haben, wie die Erscheinungen gesondert und verbunden werden müssen u. s. f. Immerhin bliebe man dabei in der Fragestellung von der überlieferten Religion abhängig; und eine schiefe Frage läßt keine gerade Antwort zu. Auf schiefe Fragen stoßen wir aber namentlich in der Entwicklung des Christentums nur gar zu häufig. Auch die sogenannte moderne Theologie beruht oft auf äußerst verzwickten, unnatürlichen Fragen.

Darum ist es am geratensten, von der überlieferten Religion überhaupt möglichst abzusehen und nicht bloß die Antworten, sondern auch die Fragen sich direkt von der vor uns liegenden Wirklichkeit geben zu lassen. Die Geschichte der Religion würde dabei die Bedeutung behaupten, daß man daraus die Methoden religiöser Arbeit lernt. Auch wird sich der religiöse Mensch von den Helden der Religion immer wieder gerne und dankbar zu größerem Ernst und Eifer in der Verarbeitung des Lebens antreiben lassen. Als Lebensfragen aber drängen sich uns auf: Wie läßt sich ein Maximum von Gehalt, Kraft und Freude des Lebens erreichen? Kann der Mensch überhaupt seinem Leben unbedingten Wert geben? Kann sein Leben, umgekehrt, jeden Wert verlieren? Wann und wie darf oder muß er unbedingt sich selbst behaupten? Kann er das unbedingt? Wann und wie darf oder muß er unbedingt sich selbst opfern? Wie kann er den Wert seiner Persönlichkeit, wenn er ihn einmal preisgegeben, wiedergewinnen? Wie kann er einem anderen bei diesem Bestreben helfen? Inwiefern kann er bei seinem Trachten nach unbedingtem Wert des Lebens auf ein Entgegenkommen der Wirklichkeit (oder: eines in ihr waltenden „Gottes“) rechnen? U. s. f. — Natürlich können alle diese Fragen nicht in abstracto, nur in concreto beantwortet werden. Mit andern Worten: die religiöse Aufgabe wird nicht durch bloßes Denken, sie muß zugleich durch den Versuch gelöst werden. Nur der Versuch, im Unbedingten zu leben, kann uns davon überzeugen, daß das Unbedingte (wie das Christentum behauptet) noch in einem viel solideren Sinne eine Wirklichkeit ist als die sinnlich wahrnehmbare sogenannte Wirklichkeit. —

Es ist nichts zu machen: wir müssen hinter das Christentum zurück. Denn die unbezweifelte und darum undiskutierte Voraussetzung des Christentums ist uns gerade zum Problem geworden. Jesus fragte in höchster Not: mein Gott, warum hast du mich verlassen? Wir fragen im kritischen Augenblick: giebt es diesen Gott, auf den Fromme wie Jesus sich verlassen haben?

Ob wir aber, hinter das Christentum zurückdringend, auf Voraussetzungen stoßen, die uns zum sichern Ausgangspunkt dienen können? — Wenn nicht, so ist doch nichts zu machen, denn was z. B. für Jesus noch einfache Voraussetzung war, ist es für uns eben nicht mehr. Vielleicht müssen wir auf religiöse Gewißheit überhaupt verzichten.

Und ob wir, in religiösem Streben wieder vordringend, auch wieder zu dem Christentum gelangen werden, hinter das wir zurückgegangen sind? — Wenn nicht, so ist doch nichts zu machen; denn der Gott Jesu Christi ist uns nun einmal nicht mehr unmittelbar gewisse Voraussetzung, sondern Problem. Soll er aus einem Problem wieder eine Wirklichkeit werden, so kann dies nur dadurch geschehen, daß wir bei der Durchforschung der Wirklichkeit unvermutet auf ihn stoßen. Denn wer einen Geist sehen will, wird ihn ja wohl auch sehen — nur weiß er nachher nie, ob er ihn nicht bloß deshalb sah, weil er ihn sehen wollte. Chr. Schrempf.

Der nächste Evangelisch-soziale Kongreß in Stuttgart.

Vom Evangelisch-sozialen Kongreß ist in dieser Zeitschrift schon verschiedenemal die Rede gewesen. Daher darf sowohl die Thatsache seines Bestehens wie die Art seiner Richtung als den Lesern bekannt vorausgesetzt werden. Es wurde nicht nur über die Erfurter Versammlung ausführlich berichtet, auch die Grundsätze, die ihn leiten, und die Fragen, die jeder sozialen, vollends jeder evangelisch-sozialen Thätigkeit entspringen, fanden ihre Erörterung. Gerade auch nach diesen Auseinandersetzungen, die von den schweren Konflikten ausgingen, die der einzelne bei solcher Arbeit durchmachen kann und muß, erscheint es uns doch sittlich berechtigt, in der Art, wie der Evangelisch-soziale Kongreß es thut, für Reform zu wirken und bessere, den

Normen des Evangeliums entsprechende, Zustände schaffen zu helfen. Dieses Ziel soll auch jetzt wieder gefördert werden durch die Versammlung in Stuttgart in der Pfingstwoche vom 27.—29. Mai.

Auf der diesjährigen Tagesordnung steht kein so aktuelles Thema, wie im Vorjahr, wo die Frauenfrage, von einer Frau selbst besprochen, den Höhepunkt bildete. Daneben erregte die Verhandlung über „die Naturwissenschaft in der sozialen Bewegung“ lebhaftes Interesse. Ebenso wichtig war das praktische Thema: die sozialen Aufgaben des Staates als Arbeitgebers.

Vor ganz andere Fragen stellt uns der diesjährige Kongreß in Stuttgart. Das Programm weist keine eigentlichen Tagesfragen auf; es fehlt an einem überragenden Mittelpunkt, wie 1895. Trotzdem aber dürfen die zu verhandelnden Gegenstände weithin Beachtung finden. Allerdings das erste Thema, „die soziale Wirksamkeit des im Amt stehenden Geistlichen, ihr Recht und ihre Grenzen“ kann man fast ein Tagesfrage nennen. Denn immer wieder ist dieses Problem, wenn auch nicht prinzipiell, so doch im einzelnen Fall an die Öffentlichkeit gezogen und in der Presse mit lauter Stimme verhandelt worden. Bald wohlmeinend, bald in ungünstiger Absicht wird den Geistlichen nahegelegt, die Hand von der Sache zu lassen, da sie nicht ihres Amtes sei. Die einen fürchten für die eigene soziale Übermacht, für ihre bisherige gesellschaftliche Stellung; sie halten es für selbstverständlich, daß die Religion, wie es bis jetzt stillschweigend geschah, auch fernerhin ihren irdischen Interessen dienen soll. Es ist ja immer so gewesen, daß das Christentum für Ruhe und Ordnung war, daß es Gehorsam verlangte gegenüber der von Gott gesetzten Obrigkeit, gegenüber der gottgegebenen Ordnung — und darunter verstehen sie ihre eigene ökonomische Herrschaft —; es forderte Demut, Ruhe und Unterwerfung der unteren Klassen. Naiv nimmt man das dort für das Ganze, für die Quintessenz des Christentums. Nicht aus böser Absicht oder Heuchelei. Den meisten ist es heiliger Ernst damit. Und doch lehrt ein klein wenig Selbstkritik, daß das Christentum andere Ziele hat, als die soziale Lage einer gewissen Schicht zu sanktionieren. Jedenfalls erklärt sich aber, daß diese Kreise ungern sehen, wenn der Pfarrer die Interessen der kleinen Leute vertritt, der arbeitenden Bevölkerung, der Lohnarbeiter, Handelsgehilfen, kleinen Handwerker, kleinen Beamten, Kleinbauern u. s. w. Ich will nicht untersuchen, ob von geistlicher Seite Ungeschicklichkeiten mit unterliefen — welche Bewegung wäre von solcher frei? — ich will zugeben, daß ängstliche Gemüter durch

die Besorgnis erschreckt werden konnten, als wollten die Geistlichen zwischen Besitzlosen und Besitzenden Zwietracht säen. Diese Furcht ist nicht nur unberechtigt; eine solche Betrachtung verrückt auch den ganzen Sachverhalt. Denn schließlich handelt es sich auf jener Seite doch nur um die prinzipielle Forderung: der Pfarrer soll von diesen weltlichen Dingen lassen, weil das Bestehende Gottesordnung ist, und daran nicht gerüttelt werden darf. Ich erinnere an Herrn v. Stumm, der nur offen ausspricht, was Tausende mehr oder weniger klar empfinden.

Auf der andern Seite erheben sich warnende Stimmen: es sei das letzte und einzige Ziel des Christentums, die Seelen in den Himmel zu bringen; darum weg mit diesen irdischen Sorgen. Und gewiß, welcher Christ wollte nicht unbedingt diese Zweckbestimmung anerkennen?*) Aber die Frage erhebt sich sofort: lassen sich die Seelen so abstrakt von aller Welt loslösen? Sind es nicht vielmehr Seelen von Menschen, die mitten im Weltgetriebe stehen und arbeiten, die mitten in hemmenden und versuchenden Verhältnissen selig werden sollen? Darf man nun doch a limine alle soziale Thätigkeit des Geistlichen abweisen?

Daraus wird jedenfalls soviel deutlich, daß es zeitgemäß ist, eine deutliche Meinung in der Streitfrage auszusprechen. Es kann doch kein Zweifel bestehen, daß der Pfarrer seine Augen nicht vor der Not verschließen darf. Denn jeder, der nur den Zweck, das Seelenheil zu schaffen, ins Auge faßt, stößt fast wider seinen Willen auf Punkte, wo das Sittliche und Religiöse von den materiellen Zuständen beeinflußt wird. Man denke an die Wohnungsfrage, geringe Löhne, Prostitution, Arbeitslosigkeit. Soll der Pfarrer da mit geschlossenem Auge vorübergehen? Soll er nur ein paar Almosen hinwerfen und sich dabei sagen: sie nützen doch nichts; ich mache am Ende die Sache

*) So denken vor allem auch die Kirchenregimente, die entsprechend der geschichtlichen Entwicklung das konservative Element in der Kirche vertreten. Sie sehen in der christlich-sozialen Bewegung ein neues Beginnen, das möglicherweise weit, ja zu weit führt, und suchen nun einzudämmen. Eindruck muß bei ihnen auch machen, wenn Vertreter des Christentums in den besitzenden Klassen und aus der Geschäftswelt, die sich in diesen Dingen allein Sachkenntnis und Verständnis, Nüchternheit und realistische Erwägungen zutrauen, in scharfer Weise gegen die Geistlichen sich auslassen und sie in ihre Schranken zurückweisen wollen. Und das sind gerade die Elemente, deren sozialem Einfluß die Kirche viele Unterstützung zu danken hat.

nur noch schlimmer? Will man ihn dazu zwingen? Und wenn sein Gewissen schlägt? Soll er es dann betäuben? Nein, weil ihm die fremde Seelennot auf die eigene Seele brennt, weil er ihr abhelfen will, muß er hinein; er kann nicht anders. Er muß nachdenken über die sozialen Nöte, weil sie ihm riesengroß vor der Seele stehen, weil er in ihnen die Last empfindet, die auf die Seelen seiner Gemeindeglieder drückt. Der Pfarrer soll sich um die sozialen Verhältnisse seiner Gemeinde kümmern; aber er kann dabei nicht bleiben. Die Verkettung der wirtschaftlichen Lage muß ihn darüber hinaus, auf die allgemeinen Zustände, blicken lassen. In dieser Hinsicht kann das Referat nur einen mächtigen Protest erheben und dem Geistlichen sein Gewissensrecht wahren.

Aber andererseits sind Gefahren vorhanden. Der Geistliche ist ja für die ganze Gemeinde da, nicht nur für die untere Schicht; er soll Seelsorger, Vertrauensmann auch der Besitzenden sein. Durch sein Eintreten für die kleinen Leute, wenn deren Interessen denen der Besitzenden zuwiderlaufen, kann er sich leicht deren Mißtrauen zuziehen. Soll er da nicht davon lassen? Nein, wenn er überzeugt ist, daß er das gute Recht der kleinen Leute vertritt. Denn daran müssen sich die Besitzenden gewöhnen, daß der offizielle Vertreter des Christentums auf die Seite tritt, wo ihm das innere Recht, die Gerechtigkeit, zu liegen scheint. Und der Pfarrer kann das um so eher, weil er die Klassen nicht verfeinden, sondern sie nach Überwindung der bestehenden Gegensätze versöhnen, dem Klassenkampf seine Schärfe nehmen will. Aber zu verlangen, daß der Pfarrer ablasse von allen Bestrebungen, die zur wirtschaftlichen und kulturellen und damit schließlich auch sittlich-religiösen Hebung des kleinen Mannes dienen, dazu hat niemand ein sittliches oder christliches Recht.

Bei diesem Thema kann die Aufgabe des Christentums und seiner Vertreter bestimmt ausgesprochen werden. Hier muß es deutlich werden, daß die christliche Kirche nicht eine „Klassenkirche" ist, sondern daß sie noch immer in den Armen „die Schätze der Kirche" sieht, daß sie ernstlich gewillt ist, für sie vor den Reichen und Mächtigen einzutreten. Als ein sehr geeigneter Boden, dies zu betonen, erscheint mir Stuttgart und — Schwaben überhaupt, wo das Christentum die Religion des kleinen Mannes ist, wo teilweise die christlichen Motive noch größere Stärke haben als anderswo.

Im zweiten Thema „der Handel" hat der Kongreß ein wichtiges Gebiet des Wirtschaftslebens in den Kreis seiner Betrachtung gezogen. Das Referat wird nicht nur den ökonomischen und sozialen

Wert des Handels beleuchten, sondern auch seine ethische Bedeutung untersuchen, die Einwirkung auf die Volksmoral und die sittlichen Mißstände hervorheben, sowie in dieser Hinsicht Forderungen aufstellen. Nicht weniger wird auch die Frage des unökonomischen Zwischenhandels erörtert und die wichtige Einrichtung der Konsumgenossenschaft behandelt werden. Daneben steht noch ein Problem auf der Tagesordnung, das schon viele praktische Politiker, vor allem auch in den Stadtverwaltungen beschäftigt hat, eine schlimme Begleiterscheinung unseres jetzigen Wirtschaftslebens. Ich meine „die Arbeitslosigkeit“. Gerade in den letzten Jahren regten sich besonders in den Städten Bemühungen, die Mißstände zu regeln. Der erste Schritt dazu ist die Arbeitsvermittlung, um wenigstens die verfügbaren Arbeitskräfte an den rechten Ort zu leiten. Aber das kann nicht genügen, da viel mehr Hände sich anbieten, als erfordert werden. Darum bleibt kein anderes Mittel, als kommunale Arbeiten in der rechten Weise zu verteilen und für den Winter aufzusparen, auch besondere Notstandsarbeiten einzurichten. Daß die deutschen Stadtverwaltungen damit noch im Rückstande sind, ist bekannt. Am besten steht es damit im Süden und Südwesten, gerade auch in Stuttgart. Eine andere Möglichkeit, der Not abzuhelfen, bietet sich in der noch keineswegs spruchreifen Arbeitslosenversicherung, mit der in einigen Schweizer Kantonen schon ein Versuch gemacht worden ist. Dabei darf man nicht vergessen, daß keineswegs zu viel produziert wird; es fehlt für Millionen nur an den Mitteln, entsprechend viel zu konsumieren. Der einfachste Weg, der Arbeitslosigkeit zu steuern, ist, die Lebenshaltung der unteren Klassen zu heben. Aber das erfordert lange Zeit. Jedenfalls greift die Frage der Arbeitslosigkeit tief hinein; und es ist daher mit Freuden zu begrüßen, daß der Kongreß weite Kreise darüber aufklären will.

An die Verhandlungen schließen sich Spezialkonferenzen. Eine wird den Plan P. Lechlers aus Stuttgart „nationale Wohnungsreform“ behandeln: die weittragende Absicht, im ganzen Reichsgebiet das Wohnungswesen auf gesunder finanzieller Grundlage ernstlich zu bessern. In erster Linie an die Frauen, Mädchen wie Hausfrauen wendet sich das andere Thema „die Thätigkeit der Frau im Gemeindedienst“. Aber auch die Männer sollen sehen, welch weites Feld hier die Frau noch hat, wie sie unentbehrlich ist, weil im Besitz wertvoller Eigenschaften, die beim Manne sehr zurücktreten, z. B. Sinn für Sauberkeit, Fähigkeit rein persönlicher Annäherung, von der günstigen Rückwirkung einer solchen Thätigkeit auf die Er-

ziehung und Anschauung der Frau selbst ganz zu schweigen. England ist uns, auch in diesem Stücke, weit voran. Das letzte Thema endlich, „die soziale Frage und die Schule“, wird allerlei Teilnehmer, besonders aus Lehrerkreisen, heranziehen. Wenn auch die Schule nicht sozialpolitisch aufklären oder für eine bestimmte Partei werben soll, so braucht sie doch Klarheit über ihre Bestimmung, so soll sie doch als Erziehungsschule ein Hort des Idealismus für die Gemüter der Jugend sein. Was besonders notthut, ist eine neue Organisation, wo nicht mehr das Vermögen der Eltern, sondern die Begabung des Kindes über den Besuch einer bestimmten Schulart entscheidet. Die jetzige Schule bringt die Kinder nicht zusammen, sondern läßt sie nur den Unterschied der Klassen fühlen. Dieser Zwiespalt soll nach Kräften überwunden werden. Darum erhebt sich die Forderung der allgemeinen Volksschule für die ersten 3—4 Jahre. Gewiß kann eine solche jetzt noch Mißstände im Gefolge haben; die Kinder der Reichen und Vornehmen werden allerlei Dinge sehen und hören, die ihnen nach der einen Seite besser unbekannt blieben. Aber dann spüren ihre Eltern fast am eigenen Leibe, welche Fülle von Aufgaben die Lage der unteren Klassen bietet. Darum fragt es sich, ob nicht doch die allgemeine Volksschule eine wertvolle Errungenschaft unseres Volkslebens bedeuten würde. —

Der Stoff, den der Kongreß bewältigen will, ist groß genug. Hoffen wir, daß der Anregungen recht viele werden. Gerade Südwestdeutschland, das dank seiner alten Kultur dem Nordosten an geistigem Leben, auch an allgemeiner Verbreitung der Bildung voran ist, bietet an sich einen günstigeren Boden für solche Bestrebungen; zumal Stuttgart, wo sich nicht nur die Staatsbehörde, sondern auch die Stadtverwaltung von sozialen Erwägungen leiten läßt. Allerdings eine bestimmte Partei stellt sich dem Kongreß nicht zur Verfügung. Das will er aber auch nicht. Er will gleichmäßig Männer und Frauen aus allen Parteien für seine Bestrebungen gewinnen und seine Gedanken in allen Parteien wirksam machen. Ich zweifle nicht, daß der Kongreß in Stuttgart allerlei Anregungen geben und nicht nur das Verständnis vertiefen, sondern auch den Willen zur Arbeit stärken wird.

J. Boelter.



Neue Bücher.

Das Elend in der Hausindustrie der Konfektion. Von Oda Olberg. Leipzig. Fr. Wilh. Grunow 1896. 94 Seiten. Preis 1.—.

Es hat noch nie ein gutes Buch gegeben, das man nicht anfangs totgeschwiegen hätte. Daß so ziemlich die gesamte Presse Oda Olbergs „Elend in der Hausindustrie der Konfektion" ignoriert, giebt ein günstiges Zeichen ab für diese Broschüre. In fünf Abschnitten liefert sie den Nachweis, daß es viele Tausende im gepriesenen Deutschen Reiche giebt, Männer und Frauen und Mädchen und Kinder, die trotz der fleißigsten Arbeit langsam verhungern, und daß es leider manche Unternehmer giebt, die es ertragen können, vom Schweiß ihres Mitmenschen zu leben. Der erste Abschnitt erklärt den Begriff der Hausindustrie und das Sweating System. Wir erfahren, daß zur Umgehung der Arbeitergesetzgebung — die Unternehmer sich entschließen mußten, die Arbeiter wieder mehr in ihrem „Heim" zu beschäftigen. Der zweite Abschnitt giebt einen Überblick über die traurigen Lohnverhältnisse in der Hausindustrie der Konfektionsbranche. Der Hausarbeiter ist deshalb schlechter daran als der Fabrikarbeiter, weil der Unternehmer persönlich ersterem noch viel weniger nahe steht und sich um so weniger seiner Hartherzigkeit zu schämen braucht. Ferner wirkt die Konkurrenz der Damen, die zur Bestreitung ihrer Luxusausgaben sich zeitweilig der Konfektionsbranche widmen, und die Konkurrenz der Gefängnisarbeit lohndrückend. Sodann schildert der dritte Abschnitt, wie die niedrigen Löhne die Arbeitszeit erhöhen, den Arbeitsraum verschlechtern, und wie die gesetzlichen Bestimmungen über Kinder- und Frauenarbeit auf die Hausindustrie keine Anwendung finden. Im Zusammenhange steht die „technische Zurückgebliebenheit". Man muß sich gegenwärtig halten, daß in der Konfektionsindustrie die menschliche Arbeit wohlfeiler ist, als die der Maschine, und nur, wenn die maschinelle Arbeit billiger ist als die andere, pflegt sie der Unternehmer zu verwerten. Endlich wird einiges über die Lebenshaltung der Arbeiter bemerkt (4. Abschnitt); nüchterne Zahlen, Notizen über Einnahmen und Ausgaben liefern das Material. Der Schlußabschnitt enthält „Etwas über die Bedeutung dieser Zustände für die Gesellschaft." Daß dieses schlicht geschriebene Büchlein nicht gerade Anklang findet, ist begreiflich. Deckt es doch Zustände auf, an die der Satte und Behagliche, der Ehrgeizige und Genußsüchtige, der Faule und Lieblose, und auch der Heuchler nicht erinnert sein will; und zwar sind es Zustände von solcher Bedeutsamkeit, daß die Broschüre, die zunächst aus Anlaß des bekannten Streits geschrieben ist, auch nach Beendigung desselben dem wohlgesinnten Leser aufs dringendste zu empfehlen ist. G.

Quousque tandem?! Ein Wort an die evangelischen Geistlichen. Eisenach. M. Wilkens, 1895. 32 S. —.50.

Ein lebhafter Aufruf zum Kampf gegen den Alkohol. Der anonyme Verfasser hat einen guten Glauben an die Macht des Worts und des guten Vorsatzes. S.

Für die Redaktion verantwortlich der Verleger, an den man die für die Wahrheit bestimmten Aufsätze und Briefe persönlich richten wolle (C. Hauff, Firma: Fr. Frommanns Verlag in Stuttgart).



Von der Freundschaft.*)

1.

Zu wirklicher Gemeinschaft werden die einzelnen Menschen immer nur verbunden durch ein Interesse, das sie an einander haben. Die Art der Gemeinschaft ist bestimmt durch die Art des verbindenden Interesses. Ich unterscheide drei Arten solchen Interesses, und somit auch drei Arten menschlicher Gemeinschaft: das „Blut" vereinigt zur „Familie;" das „Geschäft" treibt in die „Gesellschaft" hinein; der „Geist" stiftet „Freundschaft." — Die Freundschaft ist die höchste Form menschlicher Gemeinschaft. Nicht nur die Geschäftsverbindung, auch die Verbindung von Mann und Weib, Eltern und Kindern in der Familie muß sich zur Freundschaft erst erheben. —

2.

Wird die Freundschaft durch den Geist gestiftet, so muß ihr Wesen aus dem Wesen des Geistes abgeleitet werden.

Geist ist der Mensch, der in einem bewußten Verhältnis zu sich selbst steht; der, indem er fühlt und denkt, weiß, daß Er fühlt und denkt, daß in den Gefühlen und Gedanken, die ihm kommen, sich sein Wesen und Wert ihm selbst offenbart; der, indem er handelt, weiß, daß Er handelt, daß durch sein Handeln er sein Wesen offenbart, ja er sich selbst — wie die Philosophen sagen — setzt. Geist ist der Mensch, sofern er „Gewissen" ist, ein urteilendes und empfindendes Mitwissen mit sich selbst. Als Geist bejaht der Mensch sich selbst oder verneint er sich selbst; er steigert sein Sein oder bringt es in Schwebe. Als Geist kann er der nicht sein wollen, der er doch ist,

*) Nach einer Rede des Herausgebers.

also seiend nicht-sein; oder kann er als Geist sein wollen, der er doch nicht ist, also nicht-seiend sein. Der Geist ist eine Verdoppelung des Menschen in sich selbst. Indem der Mensch Geist wird, wird er erst wirklich er selbst; vorher ist er nur Exemplar der Gattung Mensch; als Geist ist er ein Ich, das zugleich in und über der Gattung steht. Aber diese höhere Form menschlicher Existenz hat auch ihre höheren Gefahren: der Geist oszilliert zwischen Seligkeit und Verzweiflung; zu durchdringender Klarheit des Geistes erwacht der Mensch erst mit der ernsten, auf sich selbst bezogenen, an sich selbst gerichteten Frage: ist es der Mühe wert, zu leben? Darum existiert auch allein für den Geist „Gott“; denn erst in dieser Frage kommt Gott für den Menschen als Wirklichkeit in Betracht.

Wer als Geist bewußt mit sich selbst lebt, vermag von sich aus, durch mancherlei Anzeichen gereizt, auf andere zu schließen, daß sie ein ähnliches Leben in und mit sich selbst leben. Mit dieser Entdeckung erwacht das geistige Interesse für den andern, das als solches zugleich Wohlwollen gegen ihn ist. Feindselig kann man nur gegen den Menschen sein, in dem man nichts sieht als das Objekt, den Gegen- oder Widerstand; und diese Objektivität ist nur bei dem möglich, dessen Leben mit sich selbst noch nicht zur rechten Klarheit und Empfindlichkeit durchgedrungen ist. Aber das Gewissen — in dem oben angedeuteten, weiteren Sinne genommen — weiß sich unmittelbar mit dem Gewissen, auch dem andersartigen, verwandt; Gewissen ist immer für Gewissen — und der Geist ist wesentlich Gewissen. — Auch das sogenannte sittliche und religiöse Interesse kann nur dann als geistiges anerkannt werden, wenn es sich bestimmt und unmittelbar darauf bezieht, wie der Nächste mit sich selbst lebt, aus- und fortkommt. Nur so ist es eine Beziehung des Geistes auf den Geist. Man kann sich für keine Pflicht, keinen Glauben, kein Bekenntnis an sich geistig interessieren, nur für verpflichtete, glaubende, bekennende Subjekte.

Geistesgemeinschaft tritt ein, wenn zwei Menschen sich gegenseitig für einander geistig interessieren, dieses Interesse einander offenbaren, von einander annehmen. Daß man nur sich zusammen mit etwas, wie man es nennt, Geistigem, mit Wissenschaft und Kunst und Religion beschäftigt, genügt zur wirklichen Geistesgemeinschaft nicht. Ebensowenig die Gleichheit der Gesinnung und was sich daraus ergiebt, das Zusammentreffen in demselben Fühlen, Denken und Handeln. Hiebei kann das Wesentliche der wahren Geistesgemeinschaft noch gänzlich fehlen: daß man sich dafür interessiert, darüber freut und

darum sorgt, wie der andere sein Fühlen, Denken und Wollen mit sich vermittelt und vor sich verantwortet. Im Gegenteil: je stetiger man mit dem andern in denselben Äußerungen des Geisteslebens zusammentrifft, desto weniger Veranlassung hat man, sich damit zu beschäftigen, ob und wie er als Geist lebt. Aber erst hiermit ist eine wirkliche geistige Wechselwirkung eingeleitet.

3.

Aus dem Wesen der Freundschaft ergiebt sich, daß die Entstehung eines wirklichen Freundschaftsverhältnisses zwischen wirklichen Menschen an Bedingungen geknüpft ist, die nur selten erfüllt sind. Darum ist wirkliche Freundschaft in der That eine Seltenheit.

Nur der Geist stiftet Freundschaft; und der Geist ist nicht so gar häufig zu treffen, obwohl jeder Mensch zum Geiste angelegt ist. Überhaupt ist der Geist nie, er wird immer nur. Der Mensch aber, der von Hause aus sinnliches Wesen ist, sträubt sich als solches, Geist zu werden. Denn der Geist ist für die Sinnlichkeit etwas Unheimliches, wie dann umgekehrt, wenn der Geist geboren oder erwacht ist, die Sinnlichkeit für den Geist etwas Unheimliches ist. Allerdings zwingt das Leben fast den Menschen, Geist zu werden, in diese bewußte und fortdauernde Auseinandersetzung mit sich selbst über Wert und Unwert der eigenen Existenz einzutreten. Aber es giebt Mittel, sich selbst zu entfliehen: Zerstreuung und Betäubung durch Genuß und Geschäft. Und so vermeiden es viele, Geist zu werden. Sie sind dann auch unfähig der Geistesgemeinschaft mit andern — sie können nicht Freunde werden.

Ferner interessiert sich allerdings der Geist als solcher für den Geist; er will Freundschaft bilden. Aber die Grundlage eines Verhältnisses des Menschen zum Menschen kann er erst werden, wenn er über alle anderen Interessen der Menschen an einander das Übergewicht erlangt hat. Der Geist muß das Blut und muß das Geschäft überwunden haben, ehe er Freundschaft stiften kann. Sind Menschen durch sinnliche Anziehungskraft zu einander gekommen, so muß diese erst zu einem das geistige Interesse nur begleitenden Wohlgefallen aneinander abgeschwächt sein, ehe Freundschaft eintreten kann. Sind Menschen durch das Geschäft zusammengeführt worden, so muß ihnen, ehe sie Freunde werden können, die gegenseitige Nützlichkeit gegenüber dem geistigen Interesse für einander zur gleichgültigen Nebensache herabgesunken sein. Aber diese Entwicklung ist sehr schwer — schwieriger vielleicht als der Übergang von ausge-

sprochener Feindschaft zur wirklichen Freundschaft. Denn der Geist ist der Sinnlichkeit unheimlich. Wer sich mit sinnlicher Wärme umschlungen hält, sieht in dem scheinbar so kühlen geistigen Interesse den Tod der bisherigen Liebe. Und welchen Inhalt soll die Freundschaft haben, wenn doch das Geschäft darin keine Rolle spielt? wenn die gemeinsame Beziehung auf etwas Äußeres, sei es auch Wissenschaft und Kunst, Staat und Kirche, für Freunde immer Nebensache bleiben soll? Muß nicht dieses „geistige" Interesse aneinander in Bälde erschöpft sein — das bloße Interesse dafür, wie jeder mit sich selbst lebt, aus- und fortkommt? — Nein, dieses Interesse gerade ist unerschöpflich, weil der Geist nie ist, immer erst wird; weil es, mit dem Geist, nie zur Gewohnheit werden kann, immer wieder neu geboren werden muß. Aber das ist gewiß richtig, daß der Geist unter den sonstigen Interessen des Menschen schon große Verheerungen angerichtet haben muß, ehe dieser ihn zur Grundlage eines Verhältnisses mit andern wählen wird.

Die letzte und größte Schwierigkeit der Freundschaft aber liegt darin, daß man das geistige Interesse für einander sich gegenseitig offenbaren und von einander hinnehmen muß. Freunde müssen miteinander übereinander reden können. Das ist für den leicht, der — nicht Geist ist. Ehe Adam und Eva vom Baume der Erkenntnis gegessen, schämten sie sich ihrer Nacktheit nicht. Für den Erkennenden — der in seiner Erkenntnis natürlich vor allem sich selbst erkannt hat — ist es eine Schwierigkeit, die an Unmöglichkeit grenzt, sich dem andern zu zeigen, wie er ist. Jeder hat seine Flecken. Wer sie selbst noch nicht gesehen oder noch nicht als Flecken erkannt hat, oder wer die Flecken vielleicht für Schönheitspflästerchen hält, zeigt sie ohne Scheu. Wer sie als Flecken erkannt hat, braucht zu dieser Unbefangenheit die größte Selbstüberwindung. Ferner steht der Geist als *werdender* stets auf der Rasiermesserschärfe des Augenblicks. Sein Leben ist eine beständige Krisis. In der That: es muß ein Mensch schon bis zur Nichtigkeit gehaltlos sein, wenn er nicht in gewissem Sinn eine kritische Persönlichkeit ist. Und gerade das Kritische an ihm ist das, worin er als Geist lebt. Nun kann man zwar von einer bevorstehenden und von einer überstandenen Krisis reden; aber *in* der Krisis zu reden — das geht doch nicht an! Und wer sagt gerne zum andern: „jetzt ist für dich die Krisis da; jetzt entscheidest du über dich, was du wirst!" Wer kann das von einem andern hören? — Die rechte Freundschaft muß es ertragen können, daß man in seinen Krisen miteinander über seine Krisen redet. Doch muß der Geist im

Menschen schon fast allmächtig geworden sein, ehe sich einer dazu entschließt.

4.

Daraus ergiebt sich von selbst, was ich doch besonders hervorheben will, daß auch die Freundschaft von Krisis zu Krisis fortschreitet. Wie der Geist ist sie nie, wird sie immer nur. Die „Treue“ ist ein ungenauer Ausdruck für ihre beständige Wiedergeburt.

Und zwar leben Freunde, je enger sie verbunden sind, desto bewußter in der beständigen Entscheidung zwischen Liebe und Haß. Schon das ist gefährlich, daß das geistige Interesse, um Freundschaft zu stiften, alle andern Interessen, die den Menschen an den Menschen binden, mehr und mehr herabdrückt und zersetzt. Bricht dann das geistige Band, indem der eine der Freunde oder beide von der Höhe der Existenz als Geist herabstürzen, so ist überhaupt keine Verbindung mehr da. Sodann aber ist es offenbar bedenklich, einem andern Menschen den Einblick darein zu gewähren, wie man mit sich selbst lebt. Dieses Leben mit sich selbst ist, wie gesagt, eine fortgesetzte Krisis; der richtige Mensch ist nie fertig, ist sich immer zugleich noch Problem und Aufgabe. Und was ihn sich selbst zum Problem und zur Aufgabe macht, das ist immer ein Gedanke, eine Neigung oder eine That, die verschiedener Deutung fähig sind, die ein verschiedenes Licht auf seinen Charakter werfen können. Wer sich nun dem Freunde wirklich geistig offenbaren will, wer ihm also namentlich sein Kritisches, Zweideutiges, Problematisches nicht vorenthalten will, der setzt sich beständig der Gefahr aus, von ihm mißdeutet zu werden. Auch hilft es natürlich nichts, ihn um eine richtige, günstige Deutung zu bitten; denn den Eindruck von einem anderen macht man sich nicht, man erlebt ihn. So ist die Freundschaft beständig von der Angst begleitet, sein Heiliges profaniert, seine Persönlichkeit prostituiert zu haben. Zudem hat man ja den Freund, dem man sich offenbart, ebenfalls als erst werdende, immer noch problematische Persönlichkeit erkannt. Man kann also niemals sicher voraussehen, wie der Einblick, den man ihm in die eigene Person gewährt, in ihm nachwirkt, ob er ihn nicht etwa umstimmt, umwandelt. Die Freundschaft beruht auf Glauben aneinander, der aber niemals die überhaupt fabelhafte Gewißheit des Glaubens in sich trägt, sondern als stets werdende Beziehung zu einer werdenden Person notwendig von der Ungewißheit des Werdens begleitet ist. Und wenn nun einmal der Zweifel überwiegt und sich dauernd behauptet, so rächt sich der Versuch, in ein innerliches Verhältnis mit einem anderen Menschen zu treten, durch die nagende

Reue, sich einem Unwürdigen anvertraut zu haben. Ist das keine Nötigung, so ist es doch eine starke Versuchung zum bitteren Haß. Recht hassen kann man überhaupt nur, wem man sich einmal innerlich genähert hat. Je inniger die Annäherung war, je mehr man darin von seinem eigenen Selbst mitteilte, desto stärker ist nachher die Versuchung, sein Selbst durch glühenden Haß wieder zu gewinnen.

5.

Die Freundschaft ist ihrer Natur nach eine gewagte Sache. Sie deshalb zu meiden, ist doch Feigheit. Vielmehr folgt daraus nur, daß man sie als Kunst um so vorsichtiger und sorgfältiger üben soll. Ich unterscheide Regeln für die gegenseitige Mitteilung des eigenen Geistes, für den oft notwendigen Versuch, in das Innenleben des Freundes einzugreifen, für die Aufnahme eines solchen Eingriffs.

Freunde müssen wahr gegen einander sein und sollen offen gegen einander werden. Unwahrheit ist unter Freunden schlechterdings unzulässig. Dagegen kann die Offenheit nur als Ziel betrachtet werden, dem man sich innerhalb der Freundschaft mehr und mehr nähert.

Was ich dem Freunde von mir mitteile, muß richtig sein. Eigentliche Verstellung gegen den Freund kann nur darin ihren Grund haben, daß man ihn nicht als Freund betrachtet und auch sein wirklicher Freund nicht zu werden gedenkt. Verstellung hebt also die Freundschaft auf. Dagegen ist es weder möglich, noch geraten, sofort sein ganzes Innere einem andern zu enthüllen. Es ist nicht möglich: denn jeder Mensch, der etwas Eigentümliches in sich birgt, muß erst langsam und allmählich von dem andern verstanden werden. Daß man sich sofort ganz in einen andern hineindenken könne, ist unter allen Umständen eine Selbsttäuschung. Es ist aber auch nicht geraten, den Freund sofort in allen Zellen und Winkeln des eigenen Herzens herumzuführen. Wie schon öfters bemerkt, setze ich voraus, daß jeder entwickelte Mensch mehr oder weniger Kritisches, Problematisches in sich trägt. So oft ich aber etwas von dem Kritischen (d. h. Wesentlichen) an meiner Persönlichkeit dem Freunde enthülle, setze ich seinen Glauben an mich, also seine Freundschaft zu mir, auf eine entscheidende Probe. Daraus ergiebt sich von selbst, daß man dieses Kritische an sich selbst nicht auf einmal dem Freunde vor den Augen ausbreiten darf. Die Probe wäre für ihn zu schwer, und die Freundschaft, die doch für beide Teile gute Früchte tragen könnte, von Anfang an zu stark gefährdet. — Die Offenheit soll man darum auch nicht verlangen, wo sie nicht von selbst gewährt wird. Man

kann nur indirekt dazu ermutigen — vielleicht am besten, indem man auch den Schein der Neugier meidet. —

Sieht man sich als Freund genötigt, in das Innenleben des Freundes einzugreifen, so geschehe es herzlich, lauter und zart. Bei der Herzlichkeit denke ich nicht sowohl an den Ton, wie man mit dem Freunde redet; dieser Ton kann ja gar nicht willkürlich gemacht werden, sondern muß durchaus durch die Stimmung und die Sache gegeben sein. Ich meine vielmehr, daß man über Entscheidendes mit dem Freunde nur reden soll, wenn man durch herzliches Interesse für ihn dazu gedrängt wird. Es giebt auch eine gewisse naseweise Experimentiersucht, in der man an dem anderen herumtastet und herumkuriert, nicht sowohl, weil man ihm helfen möchte, als weil einen der Fall interessiert. Das Herz ist dabei nicht beteiligt, nur der Verstand oder die Phantasie. Das wird sich der Freund vom Freunde am allerwenigsten gefallen lassen. Hat man kein herzliches Interesse daran, auf den andern bestimmend einzuwirken, so lasse man ihn in Ruhe. Es liegt dann schon ein Mangel an Freundschaft vor; aber die mangelhafte Freundschaft findet in der Gleichgültigkeit immer noch ihren besten Ausdruck. — Sodann sei man lauter, wenn man auf den Freund einwirken will; das heißt: man lasse ihm keinen Zweifel darüber, wohin man ihn eigentlich zu führen gedenkt. Es giebt eine gewisse Kunst der Pädagogik, die gerade darauf beruht, daß man den andern unmerklich beeinflußt, daß man ihn schiebt, während er vielleicht selbst zu schieben oder doch zu gehen glaubt. Ich will auf die Frage, ob es berechtigt ist, durch Täuschung zu erziehen, hier nicht näher eingehen; ich behaupte nur, daß diese Art der Erziehung dem Wesen der Freundschaft nicht entspricht. Findet man sich doch dazu genötigt, so ist das immer ein Zeichen, daß die Gegenseitigkeit der Freundschaft noch nicht eingetreten ist. Den Freund lasse man erkennen, was man für ihn wünscht und von ihm will; kann er es nicht ertragen, so ist dieser Schmerz geringer, als wenn er sich nachträglich betrogen oder doch gedemütigt glaubt. — Endlich sei man zart, wenn man in das Innenleben des Freundes eingreifen muß. Dadurch wird die Entschiedenheit des Eingriffs nicht ausgeschlossen; wird die Operation mit fester Hand ausgeführt, so bereitet sie am wenigsten Schmerz. Aber man verletze nicht unnötig; man lasse namentlich seine vermeintliche Überlegenheit nicht fühlen. Thut einem der Schmerz des Freundes nicht selbst weh, so ist man nicht berufen, ihm die schmerzhafte Wunde beizubringen; dagegen wird die Wunde, die man mit eigenem Schmerz schlägt, zwar

immer noch weh thun, doch leichter heilen und keine Narbe hinterlassen. Damit ist's freilich nicht gethan, daß man das verletzende Wort mit einer Phrase des Bedauerns verzuckert. —

Sodann sei man in der Freundschaft aufmerksam, hüte sich vor Empfindlichkeit, und ebenso sehr vor unwahrer Nachgiebigkeit. Unter Aufmerksamkeit verstehe ich hier nicht die zuvorkommende Bereitwilligkeit, jeden, auch nur geahnten, Wunsch des andern zu erfüllen. Da mir das Wesen der Freundschaft in der geistigen Wechselwirkung liegt, scheint mir dieser Aufmerksamkeit die andere weit übergeordnet zu sein, daß ich sorgfältig darauf achte, was der Freund über mich denkt oder auch nur über mich denken müßte. Wenn mir dies gleichgültig ist, so hat es ja gar keinen Sinn und Wert, daß er sich für mich interessiert; und sein Interesse muß durch meine Gleichgültigkeit notwendig abgestumpft und schließlich ertötet werden. — Ein nicht minder gefährlicher Feind der Freundschaft ist die Empfindlichkeit. Wer bloß darin ein freundschaftliches Interesse erkennen kann, daß man ihm beistimmt; wer das nicht ertragen kann, daß man für ihn fürchtet und sorgt, der nötigt den Freund zur Unwahrheit. Diese wird ihm aber um so schwerer fallen, je herzlicher und aufrichtiger sein Interesse ist. Darum sollte man den Freund lieber erst nachträglich, wenn der Schmerz verwunden ist, fühlen lassen, wie empfindlich man von ihm berührt wurde. — Nicht besser als die Empfindlichkeit ist die falsche Nachgiebigkeit: daß man jedes Bedenken gerecht, jeden Rat gut findet, jedem Druck sofort folgt. Das scheint ja nur löblich und günstig zu sein, widerspricht aber dem Wesen der Freundschaft und hebt den Wert derselben auf. Denn Freunde müssen frei neben einander stehen; wer immer zum Voraus geneigt ist, sich seiner Selbständigkeit zu begeben, taugt zum Freunde nicht. Es ist auch unlustig und ermüdend, immer gleich Recht zu haben. Und muß die Nachgiebigkeit endlich ihre Grenze finden, so wird die Krisis nur um so gefährlicher. Ohne eine gewisse Verstimmung ist es ja nie abgegangen, wenn man sich bloß aus Gutmütigkeit einen Übergriff gefallen ließ. Kommt es doch endlich zur Abrechnung, so meldet sich alles pünktlich wieder an, was man einst verschluckte. Darum ists besser, man macht sein Recht gegen den Freund immer sofort geltend.

6.

Ich muß auf den Einwand gefaßt sein, daß ich von dem wahren praktischen Wert der Freundschaft noch gar nicht geredet habe. Er besteht doch darin, daß man in der Not einen Helfer hat; und so

soll dies auch die entscheidende Probe der Freundschaft sein, daß man den Freund in der Not nicht verläßt. „Freunde in der Not gehen hundert auf ein Lot.“

Von dieser praktischen Seite der Freundschaft möchte ich allerdings lieber gar nicht reden. Ich setze ja voraus, daß das geistige Interesse für einander das wirkliche Band der Freundschaft sei; daß die wahre Freundschaft erst dann eintrete, wenn das geistige Interesse jedes andere Interesse an einander überwiegt. Es ist darum nach meiner Auffassung immer bedenklich, wenn man sich in dem Gedanken befreundet, man könnte einander einmal brauchen. Wer für wirkliche Freundschaft Sinn hat, wird auch wenig geneigt sein, die äußere Hilfe des Freundes in Anspruch zu nehmen. Freilich, er wird ihn eher noch bitten als den Fremden; aber der entwickelte Mensch bittet überhaupt nicht gern.

Übrigens darf die Mitteilung äußerer Güter zwischen Freunden schon deshalb keine Schwierigkeiten machen, weil Geld und Geldeswert neben dem Austausch des Geistes in ihrem Verhältnis keine Rolle spielen. Daß Freunde sozial gleichstehen, ist durchaus nicht erforderlich; der Geist, der die wahre Freundschaft stiftet, ist von der sozialen Lage, auch von der Stufe der sogenannten Bildung völlig unabhängig. Die Freundschaft erfordert darum auch nicht, daß man dem Freunde behilflich ist, eine günstige äußere Lage zu gewinnen. Jesus und Sokrates hätten eine solche Hilfe von ihren Freunden weder erwartet noch gewünscht. Sofern jedoch die äußere Selbständigkeit eine Bedingung der geistigen Selbstbehauptung werden kann, wird der Freund selbstverständlich dem Freunde in äußeren Schwierigkeiten beispringen. Und dann natürlich nach der Formel: „Alles, was mein ist, das ist dein.“ Sonst aber können Freunde in äußeren Dingen ein durchaus geschäftliches Verhalten beobachten. Es ist das sogar mehr zu empfehlen als eine saloppe Gemütlichkeit.

Je unmittelbarer die äußere Anfechtung das geistige Wesen des Freundes berührt, desto sicherer muß er auf den Freund rechnen können. Ich gehe auf den wichtigsten Fall mit ein paar Worten besonders ein: daß der sittliche Ruf in Frage gestellt wird. Es kann dies dadurch geschehen, daß man einfach verleumdet wird, oder auch dadurch, daß Fehler, die man wirklich begangen hat, zu einem doch ungerechten Verdammungsurteil ausgebeutet werden. Das ist vielleicht die entscheidendste äußere Probe für die Freundschaft. Denn da gilt es, den Glauben an den Freund zu bewahren, auch wenn man zu Mißtrauen sogar ein Recht hätte; und zwar soll der Freund seinen

Glauben an den Freund dann auch öffentlich kundgeben und es sich ruhig gefallen lassen, daß das Urteil über den Freund auch auf ihn übertragen werde. Das ist keine Freundschaft, daß man den Freund heimlich tröstet und sich öffentlich von ihm zurückzieht, daß man mit ihm heimlich über die Ungerechtigkeit des Menschen sich entrüstet und in der Öffentlichkeit den Anschein erregt, als ob man das Urteil der anderen teile. Das freilich kann von niemand verlangt werden, daß man aus Freundschaft zum besten kehre, was eben nicht gut ist. Das kann kein Freund dem andern zumuten, daß er ihn unbedingt entschuldige und nie etwas auf ihn kommen lasse. Auch die Freundschaft hebt das Recht und die Pflicht nicht auf, daß man jeden Schein der Unlauterkeit von sich fern halte. Deshalb muß es gerade dem Freunde gegenüber gestattet sein, jederzeit hervortreten zu lassen, daß man ihn unbefangen zu beurteilen vermöge. Und daraus kann die Versuchung entstehen, aus lauter Furcht vor Befangenheit dem harten Urteil der anderen zu viel Recht einzuräumen. Das muß den Angefeindeten schmerzlich berühren; aber wenn er die Lage und den Freund und sein eigenes Interesse richtig versteht, wird er sich vor Empfindlichkeit hüten und Geduld haben. Unter widrigen Umständen auch im Wesentlichen von dem Freunde verkannt zu werden, hebt natürlich die Freundschaft auf.

Obgleich ich nun auch der praktischen Bedeutung der Freundschaft gerecht zu werden suchte, muß ich doch fürchten, daß Sie die vorgetragenen Gedanken viel zu sublim finden, als daß dieselben für das wirkliche, „praktische" Leben Bedeutung gewinnen könnten. In dem wirklichen Verhältnis zwischen Mensch und Mensch, werden Sie sagen, kann das geistige Interesse für einander den Raum nicht einnehmen, den es in dieser Freundschaft beansprucht. Die Geschäfte erlauben es dem Menschen nicht, den inneren Beziehungen zu einander die zarte Aufmerksamkeit zu widmen, die den eigentlichen Wert der von mir beschriebenen Freundschaft ausmacht. Auch seien die Menschen überhaupt nicht so geistig, wie ich es voraussetze.

Ich will das dahingestellt sein lassen. Aber ich, bei meiner Betrachtungsweise, wäre doch geneigt, diesen Vorwuf gegen meine Theorie der Freundschaft vielmehr in eine Anklage gegen unsere Art der Geselligkeit zu verkehren. Diese ist freilich viel zu roh, als daß die Freundschaft, von der ich rede, in ihr so leicht gedeihen könnte. Da ist man schon zufrieden, wenn man so leidlich mit einander lebt, sich im Vergnügen freundliche Gesellschaft leistet und je und je in einer

Verlegenheit aushilft. Sich um das Innenleben des andern zu kümmern, vielleicht gar den Versuch zu machen, auf Gewissen und Herz des andern bestimmend einzuwirken, das gilt in unserer Gesellschaft fast für unanständig.

Darum kann und will ich mich, wie Sie schon merken, nicht kümmern. Ich bin auch nicht gewillt, mich mit meinem Ideal der Freundschaft, das praktischen Menschen notwendig überspannt scheinen muß, verschämt in die Stille zurückzuziehen. Vielmehr wage ich die Behauptung, daß nur die Pflege solcher innerlichen Beziehungen zwischen Mensch und Mensch dem Leben Sinn und Gehalt giebt. Und daß unsere „praktische“ Zeit dem Leben oft fast keinen Wert beizumessen vermag, leite ich eben daraus her, daß sie vor lauter Geschäften das Beste im Leben übersieht. Chr. Schrempf.



Die freie christliche Persönlichkeit.

Wenn ein Begriff gerade von den modernen Geistern bevorzugt wird, dann ist es der Begriff der Persönlichkeit und der Individualität; die Thatsachen und Probleme des persönlichen Lebens stehen im Vordergrund des Interesses. Ich nenne die Namen Nietzsche, de Lagarde, Carlyle, Emerson, Kierkegaard: was sie auch immer in der Auffassung trennen möge, sie sind eins in der Überzeugung, daß die Person Erzeuger, Wohnort, Maßstab aller Werte sei.

Freilich, was sich als Überzeugung schaffender Geister zum Lichte emporarbeitet, das findet in herrschenden Anschauungen noch wenig Widerhall; die Wertung des persönlichen Lebens hat zu kämpfen mit mancherlei entgegengesetzten Stimmungen und Ansprüchen.

Die mechanische Weltanschauung weist uns an, unser Selbstgefühl, als wären wir noch mehr denn ein seelenloses Rad in der Weltmaschine, als christliche Anmaßung zu bekämpfen; sie gliedert uns ein in die mechanische Verknüpfung der bewegten Atome, und wenn sich in uns etwas wie Opposition gegen dies Gefängnis der Freiheit regt, dann tröstet sie uns, auch diese Opposition erkläre sich aus rein mechanischen Gründen.

Die Ästhetik lehrt den Menschen sich selber vergessen in der Anschauung des Schönen und Erhabenen; das Schöne feiert um so höhere Triumphe, je vollständiger es die Person von der Misère ihres

eigenen kleinen Daseins hinwegzieht, je mehr es sie zwingt, vor Entzücken außer sich selbst zu geraten. Gewiß ist, wie man auch sonst das Ästhetische fasse, daß eine glückliche Selbstvergessenheit noch immer zu den beneidenswerten Stimmungen des Kunstgenusses gerechnet wird, und daß von da aus im Rahmen einer ästhetischen Gesamtauffassung der Welt und des Lebens die Persönlichkeit nur ungenügend zu ihrem Rechte kommt. Ein verklingender Ton in der Weltsymphonie, ein lyrischer Hauch, nur als Augenblicksstimmung bedeutsam: so muß sich der Einzelne gefallen lassen, Schatten oder Licht, Staffage oder Figur, Konsonanz oder Dissonanz zu spielen, für den Selbstgenuß des ewigen Geistes der Schönheit und den Genuß seiner Jünger. Falls nicht die ästhetische Selbstflucht umschlägt in eine eitle Selbstbespiegelung und Gabenentfaltung, soweit sie vor der Welt interessant macht — wobei aber für eine tüchtige Selbstbildung auch nichts Genügendes herauskommt.

Neben die Ästhetik tritt eine Spekulation, die die Person sich selber entfrembet. Auf den Höhen reinen Denkens wird die Herrschaft ewiger Ideen, allgemeiner Formen errichtet, und vor dem Königsthron formaler Notwendigkeiten kniet der Mensch, demütig und geduldig unterthan den verselbständigten Begriffen der theoretischen und praktischen Vernunft, ein beseeltes masculinum oder femininum dem seelenlosen neutrum unterworfen.

Pantheistische Mystik übt sich, eins mit dem Weltgeist, zu ertrinken in dem Meer des unendlichen Gefühls; Selbstvernichtung und Selbstzerfließung lehrt sie den Einzelgeist gegenüber dem Weltgeist als allein geziemend erkennen.

In der Wahrheitserkenntnis gesellt sich der Verehrung unpersönlicher Wahrheiten und Formen auf dem Gebiet der realen Wissenschaften der Betrieb eines möglichst von allem Subjektiven losgelösten Wissens: der Lobpreis einer historischen und naturwissenschaftlichen Objektivität, die nur dann gesichert erscheint, wenn persönliche Urteile und das lebendige Interesse des Forschers durch Abwesenheit zu glänzen vermögen. Gefesselt an die Ketten eines ungeheuern historischen Ballasts schleppt sich gar mancher in mühsamer, ängstlicher Gangart durchs gegenwärtige Dasein; heimisch in dem Gestern und Vorgestern, ward er fremd in dem Heute und ungeschickt für das Morgen. Die Objektivität tötete die Subjektivität; das Gespenst einer allgemeinen Bildung, die überall zuhause sein will, verscheuchte das Licht einer Persönlichkeitsbildung, die danach trachtet, vor allem die Person in sich selber heimisch zu machen.

Denn es däucht ihr Thorheit, überall herumzureisen und das Haus daheim verfallen zu lassen; in allen möglichen Dingen und Undingen objektiv zu werden und dabei die Gestaltung des persönlichen Lebens, die sittlichen Aufgaben der Existenz gering zu achten; die Wahrheit zu wissen, aber nicht zu sein; nach Wahrheit der Erkenntnis zu streben und die Wahrheit des Lebens zu vergessen. „Ich bin die Wahrheit", sprach Jesus nach dem Bericht des Neuen Testaments; persönliche Wahrheit, wahrhaftige Persönlichkeit zu sein, war seine Ehre und sein göttliches Streben.

Das Recht des persönlichen Lebens zu vertreten wird auf der andern Seite erschwert durch den Mißbrauch der Freiheit, der sich breit macht, durch einen falschen Protestantismus, der in mannigfaltigen Schattierungen die Negation mit einem positiven Prinzip verwechselt. Im Namen der Freiheit sind brutalster Cäsarismus und brutalste Demokratie mit gleichem Glaubenseifer verteidigt worden, ein ödes, ungeistiges Nivellement oder ein ödes, ungeistiges Despotentum. Zügellose Subjektivität leugnete alles Höhere im Leben der Einzelnen und Völker und beleidigte durch ihre anarchischen Tendenzen in Wissenschaft und Praxis jedes vornehme Gefühl.

Und doch, trotz aller entgegenstehenden Thatsachen und Mächte, will der Schrei nach Persönlichkeit in der Brust gerade der Besten nicht sterben. Es ist aus dem Herzen Unzähliger gesprochen, was de Lagarde sagt in den herrlichen Worten: „Wir sind es müde, mit Geschaffenem und Gemachtem abgefunden zu werden, wir wollen Geborenes, um mit ihm zu leben, du um du. Aber der Geist ist noch nicht über Heide und Halde gefahren, die Keime träumen noch, und niemand weiß, an welcher Stelle sie träumen. Larven, christlich, jüdisch, hellenisch vermummt, huschen her und hin, ungreifbar und des Greifens unwert, unheilbar und unerziehbar, weil nur Schemen, die Beute der Sonne und der Winde, wenn die Sonne nur scheinen und die Winde nur wehen wollten. Das Prisma zeichnet in unerbittlicher Wahrhaftigkeit seine Bänder und Linien: im fernsten Sterne nichts, als die im nutzlosen Spiel sich gattenden Elemente der Erde, die uns trägt; langweilige Gesellschaft, auf Befehl sich verbindend und auf Befehl sich trennend. Und die Elemente der Geschichte — die Menschen, ich, du, wir alle, jeder einzelne von uns, wir wachen nicht auf! Jeder ein eigenes Selbst, und je eigeneres Selbst ein jeder wäre, desto harmonischer einklingend in den Chor der Geister, der zu dem stets in weitere Höhen weichenden, stets mit brünstigerem Sehnen lockenden Gotte des Alls emporflöge." Wir müßten schlechte Pro-

testanten, schlechte Jünger Jesu sein, wenn wir diese Stimmung nicht mitempfinden könnten. Gerade das Christentum ist in die Welt gekommen, um die Menschen zu lehren, Persönlichkeiten zu werden von selbständiger Art, frei in ihrer Tugend, frei in ihrem Glauben, gebunden aneinander in einer Liebe, die das Persönliche nicht tötet, sondern verklärt und entwickelt! Freie Geistigkeit: das ist das Ziel, dem gerade auch das Evangelium die Menschheit entgegenführen will, das Evangelium als eine frohe Botschaft, als Macht der Freude und Erlösung, der nichts verglichen werden kann!

Freie Geistigkeit — was heißt das? Wir finden ein jeder uns vor in ganz bestimmten äußeren Verhältnissen und mit ganz bestimmten innern Anlagen. Der Deutsche pflegt das erstere mit milieu, das zweite mit psychophysischer Organisation zu bezeichnen. Wer nun über diese Grundlagen seines Daseins nie zum Nachdenken kommt, aus diesen Gegebenheiten heraus ohne Wahl in selbstverständlicher Hingabe an Verhältnisse und Anlagen handelt, den nennt man einen unmittelbaren Menschen. So rühmt man die ungebrochene Unmittelbarkeit des Kindes. Es handelt, wie Stimmung, Veranlassung, Triebe es ihm eingeben. Kein störendes Grübeln drängt sich zwischen Wunsch und Erfüllung; nur äußere Hindernisse können die Verwirklichung hemmen. So giebt der Begeisterte seiner Begeisterung sich hin und handelt aus ihr ohne Wahl, so ruft das Volk jetzt: Hosianna! jetzt: Kreuzige! — ausgeliefert an die wechselnden Stimmungen des Tages. Die reine Unmittelbarkeit kann etwas sehr Anziehendes sein; ja sie ist als wiedergeborene Unmittelbarkeit das Höchste, das der Geist überhaupt erreichen kann. Indessen als erst einmal geborene, als undurchgeistigte Natur steht sie noch außerhalb des Rahmens des freien Personlebens, dessen zunächst formaler Charakter darin besteht, alles bloß Gegebene in den Bereich des bewußten Wollens zu erheben. Ich habe einen bestimmten Standort in der Welt, an den ich gebunden bin; als geistiger Mensch habe ich diese Bestimmtheit in eine Selbstbestimmung zu verwandeln. Auf das äußere Muß soll ich durch Willensentschluß eingehen, aus der Notwendigkeit soll ich eine Tugend machen. Dann handle ich frei.

Allerdings nur erst formal. Denn wenn jetzt auch die bloße äußere Gegebenheit überwunden ist, inhaltlich entnimmt der Wille doch seine Beweggründe noch Mächten, die nicht in ihm selbst gegründet sind. Er ist doch noch an ein Äußeres gebunden, der geistige Wille an etwas, das nicht Geist oder fremder Geist ist. Wahrhaft frei wäre der Wille erst dann, wenn auch inhaltlich seine Beweg-

gründe ihm allein angehörten. Und der Mensch besitzt die Fähigkeit, solche Beweggründe zu schaffen. Er besitzt sie in seinem selbstbewußten Denken. Wir haben die Kraft, rein gedankliche Triebfedern unseres Handelns zu schaffen; nicht bloß ein Unbewußtes nachträglich ins Bewußtsein zu erheben, sondern unser Bewußtsein selbst zum Quell schöpferischer Entschließungen zu machen. Dr. R. Steiner in seinem Buche „Philosophie der Freiheit"*) nennt diese Fähigkeit, aus eigenen Intuitionen des Geistes das Handeln zu bestimmen, mit einem, wie mir scheint, sehr glücklichen Namen die moralische Phantasie. Kraft moralischer Phantasie erzeugt der Geist moralische Werte und Beweggründe. Es sind seine Werte und seine Beweggründe und doch sittliche Werte und sittliche Beweggründe, sofern wenigstens das dem Sittlichen nicht fremd sein kann, was die moralische Phantasie zu seinem Schöpfer hat. Hier ist die Geburtsstätte auch der Werte, der Ideale, die sich feindlich gegen bisherige Anschauungen richten, wenn auch solche Neuwertung nicht gerade eine Umwertung aller Werte nach Nietzsche'schem Muster zu sein braucht.

Freilich, ob schließlich auf diese Weise nicht die Eine Sittlichkeit in so viele Moralanschauungen zerfällt, als es Personen giebt, das ist eine Frage, die uns sofort beunruhigt. Sind wir doch mit Recht gewohnt, im Sittengesetz etwas zu sehen, das als unbedingte Macht alle Einzelnen verpflichtet, als überpersönliches Gebot dem Personwillen Unterwerfung zumutet! Wie vereinigt sich beides: ein unbedingtes Sittengesetz und doch geistige Freiheit? Nicht so schwer, wie es scheint. Denn wie? wenn sich das Sittengesetz als menschliches Wesensgesetz erwiese? wenn die Moral eben höchste menschliche Geist-Natur wäre? So ist es. Nur aus dieser Thatsache erklärt sich psychologisch ungezwungen die unbedingt imperativische Form der grundlegenden Sittengebote. Sie erscheinen als Imperative, weil ihre Nicht-Achtung geistigen Selbstmord bedeutet. Du sollst! ruft das Gesetz uns zu — aber in diesem Soll steckt das tiefste Wesensbedürfnis des Menschen, sein eigener geistiger Wille; wenn er diesen Willen nur recht verstehen und recht stärken wollte! Sittlichkeit ist die natürliche Gesundheit und die natürliche Reife des Geistes, das Sittengesetz die Disziplin seiner eigenen Freiheit.

Ich sage damit nichts, was Christen unbekannt zu sein brauchte. Zwar das historische Christentum und die historische Kirche haben sich nicht immer in Übereinstimmung mit den Lebenstrieben des

---

*) Weimar, Emil Felber, 1894; 4 M.

Evangeliums befunden. In allen Kirchengemeinschaften hat man der äußeren Autorität als solcher, dem Sittengesetz als einer über allem Menschlichen thronenden Satzung eine übertriebene, auch pädagogisch kaum immer zu rechtfertigende Bedeutung beigelegt. Das Christentum ist in seiner Erscheinung bis heute manchmal nichts weiter, als eine äußerlich autoritative Gesetzesreligion, als ob niemals ein Paulus gelebt hätte, der gerade den Gegensatz von Gesetz und Evangelium als die wahre Auslegung der Religion Jesu empfand und verbreitete. In der That ist der Kampf gegen die Äußerlichkeit des Gesetzes und die damit gegebene Knechtung des Geistes in der Person und der Lehre Jesu von Anfang enthalten. Jesus hat mit nichten eine Religion und Moral bleichsüchtiger Normen und toter Ideen gelebt und gelehrt, bleichsüchtig, weil dem Herzblut der Menschen entfremdet, tot, weil abgelöst von den lebendigen Trieben der Seele; sondern was er that und lehrte, entsprang der Freude und der Seligkeit eines im Guten atmenden Herzens und diente dem Endzweck, Seligkeit, Freude, unendliche Befriedigung unter den Menschen zu verwirklichen. War es, wie er sagt, seine Speise, das ist, beides: Genuß und Ernährung, zu thun den Willen Gottes, so sollte die Menschheit das Glück des Guten empfinden, im Sollen ihr eigenes Wollen und Sehnen, in der Erfüllung der Gebote ihre tiefste Wesensverwirklichung, Wesensernährung, Wesensbefriedigung ergreifen. Das Evangelium ist gekommen als Glücks-, als Seligkeitsmacht, mit dem Bewußtsein, die Weissagungen, die in der Menschenbrust selbst ruhen und in mancherlei Stimmen die Menschheitsgeschichte von Anfang durchklingen, zur Erfüllung zu führen. Es hat das Sittengesetz, wie Jakobus rühmt, in ein Gesetz der Freiheit verwandelt, die Moral als freien geistigen Trieb verkündigt. Das Gute wurde Natur, das Göttliche ward menschlich, das Wort ward Fleisch. Die Fleischwerdung des Sittengesetzes, geistig verstanden, die Naturalisierung der Moral ist das christliche Evangelium auf ethischem Gebiete, nicht geglaubt von einer Welt, die alles Gute nur noch außerhalb der Kirche entdecken kann, und doch ein Lebensnerv desselben Christentums, das Geister wie Nietzsche so fanatisch als Irrwahn bekämpfen. „Drei Verwandlungen nannte ich euch des Geistes; wie der Geist zum Kamele ward und zum Löwen, das Kamel und der Löwe zuletzt zum Kinde," läßt Nietzsche seinen Zarathustra sagen. Auf dem Geiste nämlich lastet die Tugend. Die christliche Tugend ward Laster des Geistes, etymologisch und moralisch. Das ist die Stufe des Christentums, das den Menschen zum Lasttier übernatür-

licher Satzungen und Gewalten macht. Aber aus dem Kamel wird ein Löwe, der das Joch abschüttelt, ein Kämpfer gegen das Gesetz. Das ist die Stufe des gewaltthätigen Ansturmes gegen die Autorität. Und aus dem Löwen wird ein Kind, das spielend seine Tugend schafft. Das ist die Stufe der moralischen Produktivität, der Einheit mit allen sinnlichen und geistigen Instinkten. Armes Christentum, das den Menschen zum Kamele macht und moderne Geister nötigt, erst jetzt einer mit dem Christentum erblich belasteten Menschheit das Kind zum Lehrer zu geben! Ist es erlaubt, daran zu erinnern, daß schon Jesus sprach: „Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, so könnt ihr nicht in das Himmelreich kommen"? Nur daß die Kindlichkeit, die Jesus lehrte, nicht bloß unbewußt-instinktiv, sondern zugleich mit geistigem Bewußtsein durchdrungen erscheint, geeint mit einer Reflexion, die nur dann als ungesunde Bewußtheit auftreten würde, wenn sie von allem Triebmäßigen, von allem lebendigem Gefühl sich ablöste und zu leblosem Doktrinarismus entartete. Kindlich frei atmete Jesus, atmet der Christ im Guten als in seinem Element, das Gesetz nicht als Last und als Schranke, sondern als fröhliches Leben, als *sein* Leben empfindend. Das ist die *wiedergeborene Kindlichkeit* der reifen Christen, zu der nur die wenigsten in gradliniger Entwicklung, die meisten durch mancherlei geistige Katastrophen gelangen. Und hier ist das wahre Kinderland, das Nietzsche suchte: das Reich der Himmel, das Reich der Kinder Gottes.

Es erhebt sich der Einwand: wie kann man vom Christentum sagen, daß es das Gute zur fröhlichen Wesensbethätigung des menschlichen Selbst mache, da es doch vielmehr behauptet, die Sünde sei Wesen des Menschen und die Tugend bestehe in der Verleugnung des eigenen Selbst, in der unbedingten *Selbstlosigkeit* der Liebe? Der Einwand führt uns zu der weiteren Bemerkung, daß das Christentum ein doppeltes Selbst im Menschen unterscheidet. Es faßt den Menschen als ein Ineinander von Zeitlichem und Ewigem, von Sünde und heiligem Geist. Jeder von uns hat den Widerstreit dieser beiden Seiten, der zwei Seelen in der Brust, empfunden. Nun fragt es sich: zu welcher von beiden Seiten soll sich der Mensch bekennen? Soll er seine gegen das Ideale so oft gleichgiltige Praxis oder seine nach Verwirklichung drängenden idealen Neigungen bejahen? Soll er die Ewigkeit der Zeit oder die Zeit der Ewigkeit unterthänig machen? Jesus fordert, Sünde und vorzeitige Erstarrung zu überwinden durch heiligen Geist, in ihm den Wesenskern des Ich zu erkennen. Er fordert durch Reue und Buße hindurch die Wiedergeburt als den Sieg heiligen

Geistes über die Sünde, des Menschen über das Tier, des Gotteskindes über das Geschöpf von Erde. Er fordert Selbstbestimmung durch Selbstverleugnung nicht in dem Sinn, daß man jedes Selbst, wohl aber, daß man das schlechte Selbst verleugne und überwinde. Nicht das Selbst in jedem Sinne. Sagt er doch vielmehr: du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst! Er fordert also die Selbstliebe, eine Selbstliebe, die sogar Maßstab der Nächstenliebe werden kann. Parador könnte man sagen: weit entfernt, daß das Christentum den Egoismus verbietet, verlangt es ihn als Tugend, ein voll, gerüttelt und geschüttelt Maß davon. Das aber ist der Fehler, daß den Menschen die göttliche Selbstsucht zu unbequem ist und sie an ihre Stelle die tierische setzen. Der Sünder sucht in Wahrheit gar nicht sein wirkliches Selbst, den Wesenskern der Persönlichkeit, sondern ganz andere Dinge; seine Krankheit ist also gerade seine verkehrte Selbstverleugnung, nämlich die Verleugnung des Selbst, dessen Macht und Lebensentfaltung die Freude und der Triumph der zur Höhe des Menschtums gelangten Persönlichkeiten ist. Denn hier im Zentrum höchster Menschlichkeit soll sich eben nichts irgendwie Persönlichkeit-zerstörendes, sondern gerade umgekehrt so viel wie möglich personbildendes und persontragendes Geistleben entfalten; eifersüchtig auf jedes niedere, bloß peripherische Streben trachte der Einzelne in göttlicher Selbstsucht nach Belebung seines eigenen Wesens! Buße, Reue bleiben nötig. Ohne sie kommt keiner weiter. Aber sie sind an sich ein Negatives, sind Mittel, nicht Zweck, Diener, nicht Herren, Durchgang, nicht Ende, Weg, nicht Ziel. Ziel ist das göttliche Ich! Durch Selbstverlust zum Selbstgewinn, durch Selbstverneinung zur Selbstbejahung! Werde ein Selbst! ruft das Evangelium einem jeden von uns zu. Mache dich mit allen deinen Kräften zum Zielpunkt deines Strebens! Du bist dein Ziel, du bist deine Bestimmung; dein Menschtum ist der höchste Beitrag, den du steuern kannst zum Bau des Tempels allgemeiner Menschlichkeit! Was heißt „Person"? Personare heißt hindurchtönen. Ist persona nun etwas, durch das anderes hindurchtönt, oder was seinerseits durch anderes hindurchklingt? ist es passiv oder aktiv zu verstehen? Keiner von uns wird ein bloßes Passivum sein wollen, obwohl wir uns dem Christentum verpflichtet fühlen, das ja als die Religion der reinen Passivität teils gefeiert, teils verhöhnt wird. Sondern aktiv soll und will unser Bestes werden, personans durch alle die Umhüllungen einer blos äußerlichen Bildung, verklärend und harmonisierend Entschlüsse und Stimmungen!

Und die Kraft zu einer solchen persönlichen Aktivität wird um

so mehr uns zuwachsen, je bewußter wir die sittliche Selbstentfaltung und Selbstoffenbarung religiös begründen und vertiefen. Die Sittenlehre hat ihre Schranken. Sie strandet am Bösen, das in mancherlei Formen immer neu das moralische Selbstgefühl demütigt, und sie kann uns nicht die letzten, entscheidenden Fragen beantworten, zu denen gerade sie hinführt. Denn woher kommt es, daß moralische Wesen, Wesen, in denen eine Neigung zur Pflicht lebt, die die Verwirklichung des Guten als Selbstverwirklichung und Selbsternährung empfinden, daß solche ethische Wesen in der Welt da sind? Kann Moral als Physik begriffen, kann Freiheit aus Naturzwang abgeleitet werden? Muß Geist nicht aus Geist, heiliger Geist aus heiligem Geist stammen? Gleiches wird nur von Gleichem geboren, zum Himmel strebt nur, was vom Himmel kam. Der Geist liegt über der Physik, auch über der Psychophysik. Es ist die Religion, die hier der Sittlichkeit ihre ewige Grundlage giebt. Und es ist das Evangelium, das die religiöse Selbstbehauptung vollendet. Es macht den Menschen zum Kinde Gottes und stellt das Gotteskind unter den Himmel der Gnade. Göttliche Väterlichkeit befreit das durch die Sünde gedemütigte Gewissen von der Schuld und wirkt durch diese Erlösung des Gewissens die Freiheit eines Christenmenschen, von der Luther so herrlich gezeugt hat. Sohnschaft des Menschen, Vaterschaft Gottes ist der große Inhalt evangelischen Glaubens. „Die Berechtigung zur Selbstliebe", sagt de Lagarde, „liegt in unserm Stammbaum, darin, daß wir des Allerhöchsten Kinder sind. Aber die Kinder unserer Zeit halten nichts auf Stammbäume." Das Christentum gliedert uns ein in die religiöse Aristokratie der Söhne und Töchter eines königlichen Vaters. Ein Gott ist unser Stammherr, der äußeren Unendlichkeit des Alls tritt eine innere Unendlichkeit des Menschengeistes gegenüber, deren Würde jeder andern Würde überlegen ist. Hier erst gewinnt der Einzelne als Person die Sicherheit des Selbstgefühls, die er braucht, um sich gegen Naturwelt und Menschenwelt zu behaupten. Hier erst ruht er in seiner eigenen Unendlichkeit, persönlicher Wert und persönliche Aufgabe münden ein ins Unbedingte, in ein Reich der Dauer und Unsterblichkeit. Nietzsche entnimmt mit brünstigem Sehnen nach Leben der Religion Indiens die Lehre von einer ewigen Wiederkehr. Das Christentum, das er bekämpft, hat eine solche Achtung vor der Persönlichkeit, daß es mit noch ganz anderem Nachdruck dem Menschengeist eine Ewigkeit zur Zeit und das gesammte Weltall Gottes zum Raum seiner Bethätigung giebt.

Und zwar eine Ewigkeit, die nicht Selbstvernichtung vor Gott dem

Personleben zumutet, sondern ihm zur Selbstgewinnung und -belebung vor ihm, durch ihn, in ihm helfen will. Das müssen wir besonders betonen. Allewege wird Gott im Christentum zur Kraft und zum Antrieb der Freiheit, sittlicher Freiheit vom Bösen, religiöser Freiheit über die Welt, einer Freiheit, die Schicksal und Sünde beherrscht, wie Gott die Welt beherrscht. Wenn die pantheistische Mystik meint, die Liebe zu Gott finde darin ihre Wahrheit, daß die endlichen Geister sich ins Unendliche ergössen und jauchzend im Meer des göttlichen Allebens untergingen, so ist das doch ein merkwürdiger Begriff der Liebe, der da zu Grunde liegt. Mir sagte einmal ein Herr, auch er sei ursprünglich von der Liebe ausgegangen, und zwar nicht von der Liebe der Menschen zu Gott, sondern von der Liebe Gottes zu den Menschen. Aber eben diese Liebe habe ihn weitergeführt, nämlich zur Leugnung des Daseins Gottes. Denn Liebe sei Hingabe an ein anderes. So habe Gott in unendlicher Liebe sich dahingegeben an eine zu schaffende Geisterwelt und in dieser Hingabe sich selbst an die Freiheit seiner Kinder verloren. Die Liebe führte Gott zu seiner eigenen Vernichtung. Das ist vom entgegengesetzten Ausgangspunkte aus derselbe Begriff der Liebe, der seine Folgerungen zieht. Das eine Mal löst der liebende Gott sich in die Menschheit auf, das andre Mal löst die liebende Menschheit sich in die Gottheit auf; Gott und Mensch verzehren sich gegenseitig — vor lauter Liebe natürlich, aber eben doch mit tötlichem Ausgang. Man braucht indessen doch nicht gleich vor Liebe zu sterben. Warum soll die Liebe plötzlich ein solcher Moloch werden, daß sie den Liebenden und damit sich selber vernichtet? Warum will der Vater sich nicht freuen an dem selbständigen Leben seiner Kinder, warum wollen die Kinder nicht ehren das selbständige Leben ihres Vaters? In der Liebe ist niemals bloß Einheit, sondern immer auch Unterschied, Einheit auf Grund bleibenden und anerkannten Unterschieds. Meister Eckardt sagt: „Wollt ihr selig sein, so müßt ihr ein einziger Sohn Gottes und nicht vielerlei Söhne sein wollen. Dieser Mensch ist nicht jener; ich bin nicht, was ihr seid, und ihr seid nicht, was ich bin. Thut das ‚Nicht‘ ab von allen Kreaturen, so sind alle eins: was da bleibt, ist der Sohn, den der Vater gebiert.“ Warum nicht vielerlei Söhne und Töchter Gottes? Ein Wesen und doch drei Personen, sagt die alte Dreieinigkeitslehre; wir wollen sagen: Ein Wesen und drei bis unendliche Personen; ein Reich von Logos-Incarnationen, in denen der Eine Logos, der Eine Gottesgeist sich spiegelt! Also religiöse Abhängigkeit und doch geistige Freiheit, beides zusammen.

Wir ruhen — das ist das eine — im Schoß eines unendlichen Geistes. Unsere wahrsten Intuitionen sind zugleich Inspirationen von ihm. Aus einer göttlichen Überseele empfangen die Seelen der Menschen ihr Leben. Aber der Geist Gottes — das ist das andere — ist dem Menschengeist nicht fremd und nicht blos äußerlich. Sondern wir sind göttlichen Geschlechts; das Leben Gottes ist unser eigenes Element, unsere ewige Heimat. Die geistige Ideenwelt, der wir unsere höchsten Beweggründe entnehmen, ist menschlich und göttlich. Sie lebt in der Menschheit, aber Gott selbst ist die Totalität, die Zusammenfassung der in den Einzelnen zersplitterten Ideenwelt. Er ist in ihr, nicht außer ihr, mehr wie sie, aber auch sie, wie er übernatürlich ist und doch nicht außernatürlich. Die Höhe Gottes darf und soll der Christ zugleich in den tiefsten Tiefen seiner eigenen Seele finden, in Abgründen, in die herniederfahrend er gen Himmel fährt. Das wahrhaft Menschliche ist ein Gottmenschliches. Der Fleischwerdung des Sittengesetzes auf ethischem Gebiet entspricht die Menschwerdung göttlichen Wesens auf religiösem Gebiet. Das göttliche Zentralleben, ja, es ist nicht ferne von einem jeglichen unter uns; in ihm leben, weben und sind wir, um so mehr, je mehr wir selbst zentrale Menschen werden und nicht peripherische Menschen bleiben, die sich in tausend Kleinigkeiten so rastlos umhertreiben, daß sie dabei den Sinn und den beherrschenden Mittelpunkt des Daseins verlieren.

Ein Zustand, der richtig nur als Unglaube bezeichnet werden kann. Denn das ist eben Unglaube, keinen Gesamtsinn der Welt und des Lebens zu kennen. Und das ist Glaube, diesen zunächst ganz allgemein betrachtet, Sinn, Geist, Ordnung in die Welt und in die persönliche Lebensführung zu legen. Und auch von hier aus zeigt sich uns das Religiöse nicht als Hemmung, sondern als Belebung geistiger Freiheit. Der Glaube erscheint als die freie That, in der die Person auf eigene Verantwortung und Gefahr eine Gesamtweltanschauung sich zueignet. Er stellt sich dar als höchste That, deren der Einzelne überhaupt fähig ist, als höchste persönliche Entscheidung, durch die wir selbst uns unsere Ideale geben. Vielerlei sind diese Ideale, die sich dem Einzelnen darbieten. Schließlich, könnte man sagen, giebt es soviel Weltanschauungen als Weltanschauer. Doch wird es sich zuletzt immer um die großen Hauptgegensätze handeln, um die Gegensätze von Materialismus und Idealismus, von Atheismus, Theismus, Pantheismus, von Ethik und Ästhetik, oder auch um eine Versöhnung der berechtigten Tendenzen, die auf allen Seiten den Gegensatz lebendig halten. Auf welche Seite nun auch

der Einzelne sich stelle, immer handelt er — das ist wichtig zur Beurteilung — in freier, persönlicher Wahl. Die Nötigungen der Erziehung, der Tradition, des Temperaments und was man sonst noch nennen will, sind starke. Aber den Ausschlag geben sie nicht, den Ausschlag giebt zuletzt die Persönlichkeit selbst durch Ablehnung oder Zustimmung, durch ihr Ja oder ihr Nein. Kein Mensch muß gläubig, kein Mensch muß ungläubig sein, dieses Muß als Zwang der Natur oder Gesellschaft verstanden. Glaube ist persönliche Parteiergreifung. Er ist die Uebernahme eines persönlichen Risikos. Materialistischer Glaube ergreift Partei gegen den Geist, idealistischer Glaube für ihn. Unglaube ans Christentum ist zugleich Glaube an etwas anderes, und deshalb grundsätzlicher Unglaube nur die matte Neutralität, die mutlos oder bequem für nichts Partei ergreift. Nur die Wissenschaft ist unpersönlich-unparteilich, Weltanschauungen sind immer persönlich-parteilich. Jede Weltanschauung, auch die materialistische, ist Glaube; es fragt sich nur, welche der verschiedenen Glaubensmöglichkeiten die meiste Wahrheit in sich hat.

Es ist mir persönlich nicht zweifelhaft, daß der evangelische Glaube sich mehr und mehr als die höchste Möglichkeit des Menschengeistes herausstellen wird, je reiner und bewußter dieser Glaube an seiner Selbsterkenntnis und Selbstläuterung arbeitet. Und mir scheint, daß gerade die neue Zeit dazu berufen ist, dem Christentum einen wertvollen Liebesdienst zu erweisen. In früheren Zeiten war das Christentum eine allgemein anerkannte Wahrheit, objektiv beglaubigt durch göttliche und menschliche Bürgen. Der Glaube war so selbstverständlich wie der Satz, daß $2 \times 2 = 4$ ist; ein qualitativer Wesensunterschied des Glaubens vom Wissen ward nicht empfunden. Er ward gelernt, wie dies gelernt wird. Das Wissen ist sachlich, auch der Glaube ward etwas Sachliches. Das Wissen ist unpersönlich, auch der Glaube ward unpersönlich. Als unpersönliche, objektiv sachliche Wahrheit verliert aber der Glaube gerade das, was sein eigentliches Salz bildet: die subjektive Lebendigkeit, die Leidenschaftlichkeit des persönlichen Handelns und selbstverantworlichen Wählens. Statt Element und Offenbarung der Persönlichkeit zu sein, bleibt er ihre Umhüllung, aus der in lebenswahren Augenblicken eine dem Glauben vollständig fremde persona hindurchtönt. Das ist noch immer der sogenannte Glaube vieler auch in der heutigen Christenheit. Er ist in Wirklichkeit gar nicht ihr Glaube, Element und Offenbarung ihres besten Lebens, sondern sie haben den christlichen Glauben, weil sie in der Christenheit geboren wurden,

und würden genau so ernste oder leichtsinnige Anhänger des Islam geworden sein, wären sie in der Türkei geboren und hätte man sie hier von Jugend auf gelehrt, der Koran sei das Wort Gottes und Muhammed sein Prophet. Ob man den einen Glauben hat oder den andern, das richtet sich nicht nach persönlich-innerlichen, sondern nach äußerlich-sachlichen Gründen, das liegt an der Gegend, am Klima, geradeso, wie es vom Wetter abhängt, ob man Sonntags in die Kirche geht oder nicht. Geographie und Ethnographie und Meteorologie sind die wahre Statistik der religiösen Überzeugungen.

Indessen die konfessionelle und religiöse Unmittelbarkeit, die so glaubt, wie die Umgebung glaubt und weil die Umgebung glaubt, die Selbstverständlichkeit des Gehorsams gegen die Tradition ist im Schwinden begriffen. Die bloße Institution, die bloße Überlieferung, der bloße Katholizismus findet in immer weiteren Kreisen, und zwar gerade auch in den Kreisen des einfachen Volkes, dessen selbständiges Denken mich oft überrascht hat, Skeptiker, stößt auf den gesunden Protestantismus, der jedem Menschen — auch dem Katholiken — von Gott selbst als edler Trieb des Geistes eingeboren ist. Ein neues Weltwissen hat sich aufgethan, weiß sich gleichfalls von der Wahrheit, und das ist ja von Gott offenbart und wehrt sich ganz energisch gegen den christlichen Glauben, umsomehr, wenn dieser, mit dem geschichtlichen und naturwissenschaftlichen Weltwissen vergangener Epochen verkoppelt, von dieser Ehe in an sich begreiflicher und achtungswerter Treue nicht lassen möchte. Doch pflegt ja eine Ehe als durch den Tod geschieden zu gelten; Treue bis über den Tod hat nur dann Wert, wenn der Tote in irgend einem Sinne noch lebt. Daher, wenn sich herausstellen sollte, daß das alte Wissen, das mit der orthodoxen Tradition sich verband, wirklich tot ist, dann wäre es ja keine Untreue, kein Ehebruch, die Verbindung als aufgelöst zu betrachten. Jedenfalls ist durch die erwachte Reflexion die Thatsache geschaffen worden, daß der Einzelne mehr wie je vor die persönliche Wahl gestellt ist, wie und was er glauben will. Der Glaube kann nur in der Selbstbesinnung und in einem damit gegebenen inneren Aufsichselbstgestelltsein des Einzelnen persönlicher Besitz werden: die Entwickelung der Zeit geht fragelos auf die äußere und innere Selbständigmachung der Person, zwar nicht in dem Sinne, daß dadurch Koalition und Organisation ausgeschlossen wäre — im Gegenteil, jetzt erst wird man merken, was organisieren bedeutet! —, aber in dem Sinne allerdings, daß eine unfreie, bloß traditionelle Gebundenheit an äußere Autoritäten mehr und mehr an Macht ver-

lieren wird. Die ungeheure Kraft der Verneinung, die jetzt die Geister zwingt, zeitigt viele traurige und häßliche Früchte. Aber sie ist eine geschichtlich notwendige Übergangsstufe in dem gewaltigen, weltgeschichtlichen Protest der zum Selbstgefühl erwachten Person gegen das aufgedrungene System und gegen die Anmaßungen der übermütig gewordenen Institution. Sie ist ein Protest der Immanenz gegen eine starre Transcendenz, des gottgeschaffenen und gotterfüllten Diesseits gegen ein weltverachtendes, lieblos gewordenes Jenseits. Mitten in dieser Bewegung der Geister kann der Einzelne in seinem ererbten Besitz nicht ungestört bleiben. Er kann sich nicht mehr beruhigen bei dem Satz: man glaubt, man hat bisher geglaubt, warum sollte man nicht weiter glauben? — sein Denken nimmt eine reflexive Wendung und stellt die Frage: „Was glaubst du? Du sollst glauben; wenn du nicht sagen kannst: ‚ich glaube‘, dann nützt dir das ‚man‘ zu nichts, als zur Selbsttäuschung.“

Das ist ein großer Fortschritt, den wir im Interesse wirklich religiösen und nicht bloß politisch oder sonstwie weltlich begründeten Glaubens mit Freuden zu begrüßen haben. Sein persönliches Gepräge, sein Charakter als freie persönliche Wahl tritt hervor. Das Verstandeswissen hat die mannigfaltigsten Möglichkeiten dem Einzelnen zur Wahl gestellt. Es hat weder das Christentum, noch den Materialismus bewiesen, weder die Zwecklosigkeit, noch eine einheitliche Zweckgemäßheit der Welt zur Evidenz gebracht. Das Denken hat gerade darin seine Meisterschaft, gleichmäßig Licht und Schatten zu verteilen, die Verstandesmöglichkeiten in der Schwebe zu erhalten und sich an ihrer gegenseitigen Dialektik zu ergötzen. So wird das unparteiische wissenschaftliche Denken und Wissen zur Propädeutik des christlichen Glaubens. Durch seine Möglichkeiten schafft es diesem Luft zum Athmen. In einer Welt, die nur Eine Möglichkeit der Deutung zuließe, würde der Christenglaube untergehen; er braucht Widerstand, Reibung; auch der Unglaube muß möglich sein, sonst wär's ja eine Trivialität, zu glauben. Ins Reich der Verstandesunsicherheiten und Denkunergründlichkeiten, in ein Reich der Möglichkeiten oder höchstens wissenschaftlicher Wahrscheinlichkeiten baut denn unser Glaube immer neu sein souveränes Reich der Gewißheit und des Lichts. Er erhebt sich in dem Kampf der Weltanschauungen als die Offensive des Geistes gegen den Ungeist, als das paradoxe Wagnis, eine doppel- oder vieldeutige Wirklichkeit mit der Energie einer höchsten Deutung zu durchdringen, in einer Welt voll sinnlicher Selbstsucht die Liebe als weltbeherrschende Macht zu verkünden.

Unbewiesen verschmäht er dabei andere Beweise als die Macht dieser Liebe selbst und ihre hochheiligen Offenbarungen. Im stolzen Gefühl seiner Würde, den Schutz Gottes für die Welt zu bedeuten, verschmäht er den Schutz, den die Welt ihm darbietet. Er lebt von der Freiheit und vom Kampf. Er lebt durch eigene Wachsamkeit, durch eigenes Schwert; das Schwert der Welt nützt ihm nur dann, wenn es sich gegen ihn erhebt. Wenn er begraben werden soll, erweist er sich lebendig; wenn die Welt ihm Niederlagen bereitet, feiert er seine göttlichsten Siege. Kreuze sind sein Leben, Nächte sind sein Tag. Antithesen machen ihn geistreich und stark, Kompromisse machen ihn philisterhaft und träge. Subjektive Wahrheit, fühlt er sich doch aller Wahrheit verwandt; ganz persönlich, weiß er doch, daß auch er nur eine Strahlenbrechung der alles segnenden Gottessonne ist. Denn die göttliche Wahrheit offenbart sich verschieden: dem Verstand und den Sinnen als Vielheit, dem Glauben als Einheit. Der Verstand will mit Wagner viel, ja alles wissen; der Glaube will mit Faust das Eine wissen und den Einen ergreifen. Wie nun? Sind Glauben und Wissen, Weltanschauung und Wissenschaft Feinde? Nein, aber sie sind ein für allemal qualitativ unterschieden und können und sollen sich gerade in dieser Wesensverschiedenheit anziehen und lieben. Objektivität und Subjektivität sind die zwei Hälften Einer Wirklichkeit: was tötet ihr die eine mit der andern? warum wollt ihr entweder nur objektiv oder nur subjektiv sein, entweder bloß Beobachter und Denker, oder bloß Propheten und Dichter? Glaubt auch hier an die Liebe, an die zu glauben ihr vorgebt, als an die Versöhnung von Wissenschaft und Glaube, von objektivem und von subjektivem Geist! Zusammenschauen müssen wir das Trennbare und doch nicht ewig Getrennte; Liebe ist Synthese, ist der Gott, der allüberall aus einem Chaos einen Kosmos, aus Wüsten Paradiese schafft, der das Auseinanderstrebende zusammenhält und zur Abhängigkeit von dem einen, einigenden Centrum zwingt!

Weimar. Paul Graue.

(Schluß folgt.)



Soziale Pädagogik.

Ansprache in der ersten Sitzung des neugegründeten sozialwissenschaftlichen Studentenvereins zu Straßburg i. E. am 18. Mai 1896.

Kommilitonen!

Ich komme mir recht unbescheiden vor, daß ich gleich in der ersten Sitzung Ihres neugegründeten sozialwissenschaftlichen Vereines das Wort ergreife, und ich tröste mich nur damit, daß zwar für gewöhnlich das Schweigen bescheidener, im Fall des Nothelfers und Lückenbüßers aber doch zuweilen auch das Reden kein Übermut ist. Noch schlimmer aber wird meine Situation dadurch, daß ich erst nur eine Ansprache hatte halten und somit das neugeborene Kindlein gewissermaßen nur aus der Taufe hatte heben sollen, daß aber daraus in Ihrer Einladung zum heutigen Abend ein förmlicher „Vortrag" geworden ist. Denn während ich in jenem Fall de rebus omnibus et quibusdam aliis hätte sprechen können, heißt es nun ein bestimmtes Thema suchen und finden. Zwar liegt der eine und andere hierher passende Gegenstand auch einem Vertreter der Philosophie nicht allzufern. Der erste deutsche Sozialist zu Anfang unseres Jahrhunderts ist Fichte gewesen, und in der Mitte und am Ende desselben stehen die zwei theoretischen Gegenspieler des Sozialismus, Max Stirner und Friedrich Nietzsche, und zeigen, wie auf dem Boden der Philosophie dem alles überflutenden Sozialismus ein etwas plebejischer Anarchismus dort, ein hyperaristokratischer Individualismus hier Widerpart zu halten versucht; und endlich können uns Marx und Lassalle lehren, daß die Philosophie, in der Form der Hegel'schen Dialektik, in Theorie und Praxis mitbeteiligt ist an den modernsten Gestaltungen des Sozialismus und dem Aufbau seiner Wissenschaft.

Allein wenn sich daraus auch dem Philosophen im Laufe der Zeit Stoffe darbieten werden zur Mitarbeit an Ihren sozialwissenschaftlichen Bestrebungen, heute müssen wir doch den allgemeinen Fragen, die zur Entstehung und Gründung Ihres Vereines geführt haben, näher bleiben und müssen denselben einzureihen suchen in das Ganze ähnlicher Bestrebungen und Bewegungen, und da greife ich lieber — horribile dictu! — zu einem pädagogischen als zu einem philosophischen Thema. Denn um eine Erziehungs- und Bildungsfrage handelt es sich im Grunde ja doch auch hier.

Am 12. Januar dieses Jahres beging man in den Kreisen der

deutschen Lehrerschaft den 150jährigen Geburtstag Pestalozzi's. Dabei warf man notwendig auch die Frage auf: warum feiern wir den Mann? und da zeigte sich eine merkwürdige Verschiebung, die mit dem Wandel in den Anschauungen unseres Jahrhunderts aufs engste zusammenhängt. Als sich Preußen aus seiner tiefen Erniedrigung nach schwerem Fall erhob, da gab es den Bürgern die Selbstverwaltung in den Städten, da befreite es die Bauern auf dem Lande, und da gründete es eine neue Universität und reformierte seine Schulen. Die Meinung war bei allen diesen Maßregeln dieselbe: dem Volk zu helfen durch Entbindung und Entfesselung seiner eigenen Kraft. Hatte man es seither am Gängelband geführt und in Abhängigkeit und Unselbständigkeit erhalten, so hatte ja bei Jena gerade dieses System versagt; es galt nun, sich seiner Mitarbeit zu versichern, und dazu mußte es frei sein und seine Kraft brauchen dürfen und brauchen können. Die physische nicht nur, sondern auch die geistige. Darum wandte der Virtuose des klassischen Individualismus, Wilhelm von Humboldt, der größte preußische Unterrichtsminister, seine Augen auf den schweizerischen Pädagogen, damit bei ihm die Lehrer lernten, das Volk zum Krafthaben und zum Kraftbrauchen zu erziehen. Das war zu Anfang des Jahrhunderts die nationale Bedeutung Pestalozzi's; er wurde so ein Mitarbeiter an der Erneuerung und Wiedererhebung des preußischen Staates und des deutschen Volkes.

1846, als man sein hundertjähriges Jubiläum festlich beging, da hatte sich diese nationale Bedeutung verengt; da war der Geist verflogen. Nur als Erfinder einer neuen Unterrichtsmethode feierten ihn die Volksschullehrer Deutschlands, als den, der ihrer Schule und ihrem Unterricht das gegeben hatte, was ihr vorher fehlte — einen Inhalt. Aber wenn Friedrich Wilhelm IV. selbst dieser beschränkten Feier ungnädig und grollend entgegentrat, weil sie ihm zu liberal und zu wenig fromm war, so zeigte sich darin, daß man den Geist der Selbständigkeit, den man 1809 gerufen hatte, fürchtete und als einen zu freien jetzt gern wieder hätte los sein wollen.

Und 1896 — auch da feierte man Pestalozzi; aber man griff diesmal noch nach einer anderen Seite seines Wesens, nach der sozialen und sozialistischen, und erkannte in ihm den Mann voll Herz und voll Liebe, den des armen Volkes jammerte und der darum kühn und doch besonnen als Anwalt dieser schwerarbeitenden und von den Gütern des Staates und der Kultur vielfach ausgeschlossenen Menschen aufgetreten war und eine Revolution, nicht der That,

sondern der Gesinnung für notwendig erklärt und zu energischen Reformen aufgerufen hatte. Daß wir ihn diesmal so verstanden haben, das machte: wir standen im Zeichen einer neuen, der sozialen Pädagogik.

Zu ihr gehört zunächst schon ein Gedanke, den Pestalozzi in einem berühmt gewordenen Bilde aussprach: daß unser Unterrichts- und Schulwesen einem Hause gleiche mit drei Stockwerken, in dessen unterstem er Licht und Luft und zwischen denen er die nötigen Verbindungstreppen vermißte. Daraus ergab sich das Verlangen nach einem inneren Zusammenhang unserer ganzen nationalen Bildungsarbeit; und mit dem Dringen auf Licht und Luft für das unterste Stockwerk verbindet sich zugleich die Forderung einer wirklich allgemeinen Volksschule als der gemeinsamen Schule für alle ohne Ausnahme und einer besseren, einer erheblich höheren Vorbildung unserer Volksschullehrer. Und diese haben denn auch — unter dem Zeichen Pestalozzis — vielleicht von allen zuerst und am kräftigsten den Gedanken der sozialen Bedeutung ihres Wirkens und ihres Berufes erfaßt. So wollen zu Pfingsten dieses Jahres die preußischen Volksschullehrerinnen in Berlin tagen; auf der Tagesordnung steht: „die soziale Arbeit der Volksschullehrerin im Anschluß an die Volksschule," und die erste These lautet: „die Volksschule hat die soziale Mission, an der sittlichen und wirtschaftlichen Hebung des vierten Standes mitzuhelfen durch Erziehung der Jugend des Volkes zu Sittlichkeit und Arbeit;" und nun stellen sich diese Frauen in den folgenden Thesen so klar und so praktisch in den Dienst dieser großen sozialen Aufgabe, daß man nur allen Vereinen Deutschlands wünschen möchte, daß sie ebenso klar und deutlich wissen, was sie wollen, und ebenso praktisch in die Hand nehmen, was sie an ihrem Teil zu leisten willens und im stande sind.

Auch in den höheren Schulen Deutschlands hat man den Gedanken einer sozialen Pädagogik erfaßt; aber vielleicht sucht man hier noch allzu intellektualistisch nach neuen Fächern und sozialen Unterrichtsgegenständen und ist sich deshalb darüber zu wenig klar, daß die Schule selbst die erste Arbeitsgemeinschaft ist, und man daher erst einmal mit mehr Bewußtsein thun und energischer herausarbeiten muß, was seither immer schon in ihr geschehen ist: durch Arbeit zur Arbeit erziehen. Will man aber ein neues Fach hinzufügen, so wird es vielmehr der Handfertigkeitsunterricht sein müssen, durch den die Handarbeit zur Kopfarbeit sich gesellt und dem Gedanken Anerkennung verschafft, daß diese beiden keine Gegensätze sind, die die Menschen trennen, sondern ein sich ergänzendes und vor allem auch ein

sich unterstützendes und beförderndes Zusammensein und Zusammenwirken.

Und endlich das oberste Stockwerk, die Universität — wie steht es damit? Blicken wir erst einmal über die Grenzen Deutschlands hinaus nach England und Amerika, so begegnet uns hier eine mächtige soziale Strömung, die sogenannte Universitäts-Ausdehnungs-Bewegung. Auf den englischen Hochschulen ist der Gedanke aufgegangen, daß auch die Universitäten sich in den Dienst der Volksbildung im weiteren Sinn des Wortes zu stellen und dem Verlangen der unteren Stände und der Frauen nach einem intensiveren Anteil an den Gütern der Kultur und des Wissens Rechnung zu tragen haben. Durch ein System von Vortragscyklen, seminaristischen Übungen, schriftlichen Arbeiten, Prüfungen und fliegenden Bibliotheken wird von Stadt zu Stadt für Erweiterung, Vertiefung, Ergänzung der Kenntnisse bei jüngeren und älteren Leuten, bei Männern und Frauen, bei Arbeitern, Handlungsbeflissenen und Volksschullehrern gesorgt und werden so tausende und abertausende im Lauf der Jahre den Universitäten und den auf ihnen ausgebildeten Männern näher gerückt und „affiliiert"; und immer mehr ist die Bewegung in feste Bahnen gelenkt, zentralisiert und organisiert. In Amerika haben sich teilweise sogar die Staaten ihrer angenommen: in Philadelphia ist ein eigenes Seminar für Vortragende und Lehrer im Dienste der Ausdehnungsbewegung errichtet worden. Und langsam folgt man diesem Beispiel in Belgien, in Schweden und Dänemark, seit vorigen Herbst sogar auch in Österreich nach.

Und wir in Deutschland? Zunächst stehen wir dieser Bewegung noch ablehnend gegenüber; denn unsere populären Einzelvorträge dürfen damit doch nicht verglichen werden; deren Bildungswert ist ein minimaler; bei ihnen handelt es sich um Unterhaltung, nicht um ernstliche Belehrung. Höchstens in der Form von Ferien- und Fortbildungskursen lenken wir langsam in jene Bahnen ein; doch sind die Teilnehmer daran vielfach selbst wieder akademisch Gebildete. Man hat uns wegen dieser kühlen Zurückhaltung manches Böse nachgesagt, teilweise nicht ohne Grund. Eine gewisse vornehme Reserve, ein gewisses zunft- und kastenartiges sich Abschließen haftet unseren deutschen Hochschulen an Haupt und Gliedern, bei Professoren und Studenten aus ihrer Vergangenheit her fraglos an; auch ist uns die Gabe und Leichtigkeit des Popularisierens und lehrhaften Accommodierens an die Bedürfnisse nicht wissenschaftlich Vorgebildeter mehr als anderen versagt. Aber auf der anderen Seite, daß gerade in England

diese Bewegung entstanden ist, hängt doch auch mit ganz bestimmten Mängeln des dortigen unentwickelteren Schulwesens zusammen, das ganz anders als bei uns einer derartigen Ergänzung bedürftig ist. Und auch die Gefahr einer gewissen oberflächlichen Halbbildung für die Teilnehmer an solchen Kursen scheint mir nicht durchweg ausgeschlossen: wenn bei den Lehrern oder Schülern Geschick, Ernst und Ausdauer fehlt, so werden gar manche in einem unerquicklichen Halbwissen stecken bleiben, das nicht frei und glücklich, sondern innerlich unfrei, unzufrieden und hochmütig macht ohne Grund. Und deshalb bin ich allerdings der Meinung, daß wir wohl vorsichtig und zögernd in diese Bahn einlenken und uns erst reiflich überlegen dürfen, wie das englisch-amerikanische Beispiel auch auf unsere Verhältnisse anzuwenden und ihnen anzupassen und wie vor allem die Gefahr der Halbbildung dabei zu vermeiden sei. Auf die Dauer freilich werden auch wir uns einer intensiveren Beteiligung an der Volksbildung in diesem weiteren Sinn, an der Vorbereitung „des Bundes von Bildung und Arbeit“ nicht entziehen können, wenn nicht die wichtigsten Bildungsfragen ohne uns und über unsere Köpfe hinweg erledigt werden sollen.

Aber was geht das Sie, die Studenten, an? Das sind ja zunächst nur unsere, der Dozenten Sorgen. Ich könnte dagegen auf Kopenhagen verweisen, wo die Studentenschaft von sich aus diese Universitäts-Ausdehnungs-Bewegung in die Hand genommen hat und ihr eben angeeignetes Wissen lehrend weitergiebt und hoffentlich auch lehrend erweitert und klärt. Aber ich meine zunächst etwas anderes: warum verzichten wir einstweilen noch auf die Universitäts-Ausdehnung? Doch offenbar auch deswegen, weil wir in unserem deutschen Beamten- und Schulstaat Sie doch in ganz anderem Sinn für die Träger und Vermittler von Bildung halten und dafür in Anspruch nehmen dürfen. Was Sie bei uns gelernt haben, das tragen Sie als Beamte und Geistliche, als Ärzte und Lehrer hinaus, nicht um es für sich zu behalten, sondern um es draußen praktisch zu üben und so als Lehrer des Volkes und als Diener des Volkes pflichtmäßige, soziale Arbeit zu thun. Dazu muß Ihnen aber auch Bedeutung, Aufgabe und Wert solcher sozialen Arbeit, müssen Ihnen Ihre Pflichten im Dienste des Ganzen zu klarem und deutlichem Bewußtsein kommen. Hiermit aber ist es bei uns noch vielfach nicht zum Besten bestellt. Der deutsche Student hat sich historisch, mehr als recht und gut ist, abgesondert von seinen Volksgenossen und hat darüber fast geflissentlich die Fühlung mit ihnen und das Gefühl für seine Aufgaben nach dieser Seite hin

verloren. In dem Maß aber, wie unsere Zeit ergriffen worden ist von den sozialen Ideen, ist den Gebildeten endlich das Bewußtsein dessen, was sie hier versäumt haben, und das Bewußtsein ihrer sozialen Pflichten aufgegangen. Der Student aber ist der Sohn seiner Zeit: diesem Zuge derselben kann und will auch er sich nicht entziehen, auch er will sich sozial bethätigen. Es wird vielleicht in einer späteren Sitzung Ihres Vereins einmal die Gelegenheit kommen, davon zu sprechen, ob er dies auch praktisch thun kann und soll. In dieser Stunde aber liegt ein anderes näher. Der Student ist um des Studierens willen auf der Universität; die Praxis kommt später. Aber auf diese Praxis bereitet er sich vor, indem er die Wissenschaft seines Faches, seines künftigen Berufs studiert. Unser aller Beruf aber, unsere Grundpraxis ist heutzutage die soziale Bethätigung. Darum muß der Student, und will er als Student wissen, was sozial heißt, soll er sich auch auf diesen seinen allgemeinen Beruf, auf die soziale Praxis vorbereiten durch wissenschaftliche Arbeit und wissenschaftliche Erkenntnis: so will es die gute und gründliche Sitte der deutschen Auffassung von Praxis und Beruf.

Wenn Sie aber nun fragen: wie studiert man die sozialen Wissenschaften? dann sage ich zunächst: natürlich nicht anders als jede andere Wissenschaft auch, indem man Vorlesungen hört, Seminarien besucht, fachwissenschaftliche Werke liest und dergl. Und das ist denn auch meine erste Meinung, daß keiner, dem es Ernst ist mit der Sache, das irgendwie versäume. Aber wozu dann dieser sozialwissenschaftliche Studentenverein? Ein Notbehelf statt des allein Wahren und Richtigen, und noch schlimmer, ein Ort, wo der Dilettantismus sich breit macht — so tönt es uns ja vielfach entgegen. Gerade da aber kann ich einsetzen und sagen: Dilettantismus heißt Liebhaberei und Interesse haben und zeigen; und genau dazu ist meines Erachtens Ihr Verein gegründet — Interesse zu wecken für das Soziale; das echt sokratische Bewußtsein wachzurufen, daß wir es auch hier mit Aufgaben zu thun haben, die ein Wissen voraussetzen und nötig machen; das Gefühl der Verantwortung in Ihnen zu pflanzen dafür, daß draußen im Leben sich keiner in diese schwierigen Fragen mengen, aufwühlend oder lösend und helfend sich daran beteiligen soll ohne Kenntnis und Verständnis für die Thatsachen und die Gesetze des sozialen, des wirtschaftlichen Lebens. Indem Sie sich zusammenthun, um dieses Interesse durch allerlei Mittel gemeinsam zu wecken und zu pflegen, das Bewußtsein Ihres Nichtwissens in sich wachzurufen und jenes Verantwortlichkeitsgefühl zu erzeugen, kann wirklich der eine dem

andern als Anreger und Führer, fördernd und mäßigend, belehrend und Gewissen schärfend zur Seite stehen, und kann so der Verein zu einer Stätte sozialer Erziehung für Sie werden. So angesehen schrecke ich für diese Ihre Bestrebungen auch vor dem Vorwurf des Dilettantismus nicht zurück.

Ebensowenig sehe ich aber in Ihrem Thun etwas, was über den Rahmen studentischer Art und Sitte irgendwie hinausginge. Keine Haupt- und Staatsaktion, sondern ein wissenschaftlicher Verein mehr — das ist das Ergebnis des heutigen Abends. In ihm wird es ohne allerlei äußere und innere Schwierigkeiten, ohne echt studentische Streitigkeiten, ohne falsche Anläufe, ohne Überstürzungen und Übertreibungen und auch ohne Äußerungen eines wirklich fehlerhaften und eitlen Dilettantismus sicherlich nicht abgehen. Sie sind jung, und die Jugend ist leicht aggressiver, ist unbedingter und radikaler als wir nur allzu opportunistischen Älteren. Aber es gilt auch hier das Wort — das Motto unserer auf Freiheit gestellten deutschen Hochschulen möchte ich es nennen —: es müssen Jünglinge gewagt werden, um Männer zu gewinnen. Und darum, bange machen gilt nicht!

In diesem Sinn begrüße ich Ihren Verein: mögen aus ihm tüchtige, sozial gesinnte und sozial gebildete Menschen hervorgehen, Männer, die in diesen verworrenen Zeiten für die großen Aufgaben des kommenden Jahrhunderts sich den Kopf hell und das Herz warm erhalten; wir brauchen sie. Und dazu ein herzliches Glückauf!

Straßburg i. E. Theobald Ziegler.

Neue Bücher.

Der Meineid im deutschen Volksbewußtsein. Ein volkstümlicher Vortrag nebst weiteren Mitteilungen über die Eidesnot unseres Volkes von Heinrich Sohnrey. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht. 56 S. —.90.

Sohnrey sieht den „Hauptsitz des Übels in der Entfremdung von unserem echten deutschen Volkstum". Die Beseitigung des Eides verwirft er: denn „es wäre das denkbar traurigste Zeichen für den Charakter des deutschen Volks, wenn es dies uralte deutsche Erbstück fallen lassen müßte, weil es nicht mehr die sittliche Kraft hätte, es in Ehren zu bewahren". Die Rettung muß vielmehr darin liegen, daß wir „den deutschen Volksgeist mit seinem eigenen Nährbrote stärken", „durch ein liebevolles Versenken in Geschichte und Sage, Sitte und Sprache, Glauben und Brauch des deutschen Volkes". — Aber Vergangenheit und Gegenwart des deutschen Volks sind durch eine Verschiebung des Gottesglaubens und Gottesbegriffs getrennt. Man kann nicht bei jedem Gott schwören; der Jude konnte bei Jahweh schwören, Jesus nicht bei seinem Vater. Der Gegenwart fehlt der Gott, bei dem sie schwören könnte. Und ist der wahre Gott kein Eidesgott, so werden wir einen Eidesgott, also auch einen heiligen Eid, nicht wieder erhalten. Keine Erneuerung des deutschen Volkstums kann dem Eide seine religiöse Kraft wiedergeben, wenn die Eidesgötter gestorben sind.
S.

Für die Redaktion verantwortlich der Verleger, an den man die für die Wahrheit bestimmten Aufsätze und Briefe persönlich richten wolle (C. Hauff, Firma: Fr. Frommanns Verlag in Stuttgart).



Vom siebten evangelisch-sozialen Kongreß in Stuttgart.

„Evangelisch-sozial und kein Ende!" mag mancher Leser der ‚Wahrheit' seufzen, wenn er die Überschrift liest. Immer stärker hat zumal uns Stuttgartern in den letzten Wochen dies Wort in den gleichmäßig ernsten Gang der täglichen Berufsarbeit hineingeklungen, und mehr als eine kleine Nachlese mag ich in der That weder dem Leser noch mir zumuten. Viele haben den Kongreß in gehobener Stimmung mitgemacht und gewiß das Gefühl davongetragen, inmitten einer wirklich bedeutenden Bewegung der Geister gestanden zu sein; viele andere, und ihrer sind weit mehr, haben als kühle Beobachter zugeschaut, die mehr oder weniger schlechten Zeitungsberichte gelesen und gedacht: Worte, Worte! Den einen ist die Bewegung zu lebhaft vordringend, zu radikal, den andern zu sacht und leise tretend, zu konservativ. Es giebt Leute, die nervös werden, wenn die Religion so mitten hinein in die Fragen und an das Licht des Tages tritt, sei es, daß sie meinen, man könne die sozialen Aufgaben der Gegenwart wie in einer pietistischen „Stunde" behandeln, oder daß sie Religion und Kirche längst zu den Toten gelegt haben. Doch nicht im allgemeinen soll hier das Recht und die Art des Kongresses erörtert werden; der vorjährige Kongreß hat zur Genüge, soweit es der Rahmen dieser Zeitschrift gestattet, hierzu Anlaß gegeben. Der Kongreß ist keine Partei, sondern ein Sprechsaal. Das wissen viele Journalisten noch nicht, zumal wenn sie seine Protokolle nicht gelesen haben. Er will der Information über wirtschaftliche Fragen dienen, will den verwickelten Zusammenhängen wirtschaftlicher und sittlicher Entwicklung nachgehen, will grundsätzliche

Probleme dieser Art klären helfen, will mit Bewußtsein als erziehender Faktor auf die öffentliche Meinung wirken.

Der Klärung einer grundsätzlichen Frage sollte das erste Thema des heurigen Kongresses dienen: „Über die soziale Wirksamkeit des im Amte stehenden Geistlichen, ihr Recht und ihre Grenzen“. Es war längst aufgestellt, ehe die Stumm'schen Angriffe auf die sozialen Pastoren, die schlimmer seien als die Sozialdemokraten, ehe der Warnruf des preußischen Oberkirchenrats, ehe das scharfe Telegramm des Kaisers diese Frage in ihrer Weise beantwortet hatten; aber es bekam durch all dieses Wetterleuchten seinen grellen Hintergrund und es war geschickt gewählt, vorzüglich formuliert. An letzteres scheint der Hauptreferent, Professor v. Soden, Prediger an der Jerusalemerkirche in Berlin, weniger gedacht zu haben. Wir erwarteten keine Auseinandersetzung über die Stellung der Kirche zur sozialen Frage und über den Beitrag, den das Christentum für Verständnis und Lösung dieser Frage leisten kann u. dergl. Solche Auseinandersetzungen sind auf früheren Kongressen schon öfter gegeben worden und wenn sie als tragender Unterbau für das Ganze ja nötig schienen, so mochten einige Quadersteine und Tragbalken genügen; ein ganzes Gewölbsystem war unnötig. Gewiß war, was v. Soden an allgemeinen Ausführungen bot, gut, unanfechtbar, vieles davon so trefflich, geistreich, pointiert gesagt, wie selten bisher, manche Stellen haben einen ergreifenden Eindruck gemacht. Wohl abgewogen waren die Darlegungen darüber, was der Geistliche thun muß, thun darf und nicht thun darf, um die eminent soziale Aufgabe der Kirche zu erfüllen. Er muß Kritik üben an den bestehenden Zuständen vom sittlichen und religiösen Standpunkt aus, Anregung und Rat geben zu einer der Gerechtigkeit und der Liebe besser entsprechenden Gestaltung dieser Zustände. Er darf über die möglichen Wege zu dieser besseren Gestaltung je nach Begabung, innerem Beruf und Umständen sich eine Meinung bilden und diese Meinung als Christ und Bürger öffentlich vertreten. Nicht aber darf er in agitatorisches Wirken, Parteitreiben, in den Klassenkampf eintreten oder in technisches Detail sich verlieren.

Mit ruhiger Sicherheit, Nüchternheit und wohlthuender Schlichtheit führte Stadtpfarrer Planck aus Eßlingen unmittelbar in die vorgelegte Frage ein; nicht nur grundsätzlich hat er sie erörtert, sondern auch durch praktische Beispiele aus der geistlichen Amtsthätigkeit fein und individuell beleuchtet. Im vollen Sinn will er dem Geistlichen die Bahn für soziale Thätigkeit freigehalten,

sein Recht dazu gewahrt wissen, „wie es sich ergiebt einmal aus der Erkenntnis des tiefgreifenden Zusammenhangs zwischen wirtschaftlicher Lage und sittlich-religiösem Stand, sodann aus dem Recht, den Maßstab des Evangeliums auch an die wirtschaftlichen Ordnungen der Gegenwart anzulegen, und aus der Pflicht, die Gemeindegenossen soviel wie möglich der Kirche und dem Evangelium zu erhalten". „Die Aufgaben des Geistlichen wachsen eben mit den Bedürfnissen der Zeit und können nicht einfach durch Erlasse festgelegt werden; sie sind keine ewig starren Formeln". Und „wenn heute manche mit viel Pathos den Pfarrer an seine geistliche Thätigkeit mahnen, sind das dieselben, welche sonst diese Thätigkeit besonders hochschätzen und gebrauchen?" Andrerseits hat Planck in wohlüberlegten, oft nur leise andeutenden, aber sicher treffenden Worten die Gefahren gezeichnet, die für den Pfarrer darin liegen, daß er leicht durch soziale Wirksamkeit auf die Bahn des Parteimanns oder in die Rolle des Nationalökonomen, in der er doch keine Autorität haben kann, sich drängen läßt. „Es giebt Fälle in der Seelsorge, wo ich sagen darf: trink du weniger, dann ist für dich zunächst die soziale Frage gelöst; und es giebt andere, wo ich sagen muß: hier soll das Reich mit Gesetz und Zwang eingreifen, denn die soziale Not ist riesengroß." Das praktische Verhalten ist schließlich auf die individuelle Entscheidung des Gewissens des Einzelnen gestellt; „laß dich nicht drängen auf den Wogen zu wandeln, wenn du nicht auch dem Sturme gewachsen bist!"

Mehr als einmal sind in den Vorträgen der oberkirchenrätliche Erlaß und das kaiserliche Telegramm scharf gestreift worden, und das Echo in der Versammlung war bei solchen Worten am deutlichsten und lebhaftesten. Kaum je ist der Kaiserkrone ein so übler Dienst erwiesen worden, als da Herr von Stumm ihren Träger aufgerufen hat, den morschen Bau veralteter Anschauungen und eines patriarchalischen Regiments, das der Vergangenheit angehört, durch ein — Telegramm zu stützen. Und nur weil die zum Kongreß versammelten Männer monarchisch sind bis auf die Knochen, sind andere Stimmungen zurückgedrängt worden von der ernsten Trauer darüber, daß es mächtige Leute giebt, die eine Scheidewand aufrichten zwischen dem Willen des deutschen Kaisers und dem Rufe von Tausenden und Millionen deutscher Männer.

Nicht leicht mochte ein Thema sich so wie das vorliegende als Anstoß zu fruchtbarer belebter Diskussion darbieten in einer Versammlung, die eine solche Menge von Charakterköpfen sozialer Pa-

storen aufwies. Allein man war zu übermüdet vom Gehörten; mancher, der mitreden wollte, mochte fürchten, kein offenes Ohr mehr zu finden, und darum das Schweigen vorziehen. Schade vor allem, daß Naumann geschwiegen hat! Er hat's, wie er gelegentlich sagte, gethan, weil er kein Gemeindepfarrer sei; aber er ist doch Pfarrer; er denkt mit vollstem Recht gar nicht daran, den Kirchenrock auszuziehen, und er gehört nicht zu denen, die immer mit dem Hammer an der Wand herumklopfen; nein, er hat die löbliche Gewohnheit, den Nagel auf den Kopf zu treffen. In Sohm aus Leipzig hat sich eine erste Größe deutscher Wissenschaft, mit Gierke der erste namhafte Jurist im Kongreß der Bewegung angeschlossen. Und die eigenartige Stellung, die ihn als Kirchenrechtslehrer kennzeichnet — der erste, historische Teil von seinem „Kirchenrecht“ ist ein Buch, das an epochemachender Bedeutung auf seinem Gebiet neben Harnacks Dogmengeschichte gestellt werden muß — hat Sohm auch gegenüber der evangelisch-sozialen Richtung alsbald präzisiert, so fein freilich und dialektisch, daß es den gröbern Federn, die beispielsweise die sozialdemokratische Tagespresse zu bedienen pflegen, nur wie ein feiger Widerspruch erscheint. Was er gesagt, ist in dieser Debatte nicht neu; es berührt sich mit Gedanken, die schon oft, zum Beispiel auch in dieser Zeitschrift zwischen Schrempf und mir im vorigen Jahr anläßlich des Erfurter Kongresses Gegenstand des Streits gewesen sind: Evangelisch und sozial gehören insofern nicht zusammen, als dort Liebe, Freiheit, Gesinnung, hier Recht, Zwang, Macht gilt; sie gehören aber doch zusammen, sofern evangelische Gesinnung ein Motiv abgiebt, in den sozialen Kampf einzutreten. Eine Änderung der Rechtsordnung geht als solche das Evangelium und seinen Verkündiger, den Pfarrer, nichts an; aber weil der Christ die Not des Nächsten als eigene Not empfinden soll, wird er in den Kampf für die Schwächeren, Notleidenden hineingetrieben. Nicht soziale Ordnungen, aber soziale Persönlichkeiten erzeugt das Evangelium. So hat der Pfarrer Recht und Pflicht, einzutreten in den sozialen Kampf.

Die gährende Erregung, in welcher die zur Verhandlung stehende Frage die Gemüter von hunderten von Pfarrern hält, kam charakteristisch zum Ausdruck in den zwei entgegengesetzten Vorschlägen der Pfarrer Ebert aus Hamburg und Göhre aus Frankfurt a. O. Ebert wünscht neben dem regelrechten bisherigen Gemeindepastorat ein soziales Berufspastorat. In Göhre dagegen, dem Verfasser des bekannten Buches „Drei Monate Fabrikarbeiter“ und allerneustens

einer trefflichen Geschichte der evangelisch-sozialen Bewegung, ist dem preußischen Oberkirchenrat ein eigenartiger Bundesgenosse erstanden, wenn er dem Pfarrer sozialpolitische Agitation verboten wissen will, dagegen verlangt, daß jetzt Laien das bisherige Wollen zur That machen und daß, wenn solche sich nicht finden, sozial gesinnte Pfarrer eben in Gottes Namen den Kirchenrock an den Nagel hängen und mit beiden Füßen in die sozialpolitische Thätigkeit als Vorkämpfer hineinspringen.

Der Information durch die akademische Wissenschaft diente der zweite Hauptvortrag, der nach nur einstündiger Pause wiederum einen dichtgefüllten Saal vor sich sah. Der Nationalökonom Professor Rathgen aus Marburg sprach über „die soziale Bedeutung des Handels“. Mit außerordentlicher Klarheit, mit dem überlegenen Blick des Sachverständigen und doch für jeden Gebildeten verständlich zeichnete der Redner die geschichtliche Entwicklung von dem anfänglichen Ineinander von Produktion und Konsumtion bis herauf zum modernen Groß- und Welthandel. Es war in Präzision und Kürze das Muster eines Kongreßvortrags. Seine praktische Spitze erhielt er in dem Gedanken, daß die ökonomisch und technisch entwickeltsten Formen des Handelsbetriebs auch die sozial förderlichsten seien. Aus dem allmählichen Absterben veralteter und dem Entstehen neuer Betriebsformen ergeben sich neue große Aufgaben für eine staatliche Sozialreform, nicht aber die Pflicht, das Veraltete unter allen Umständen zu schützen vor dem Neuen.

Einer der ersten Publizisten Deutschlands, Delbrück aus Berlin, Herausgeber der preußischen Jahrbücher, sprach mit derselben natürlichen frischen Lebendigkeit, mit der er zu schreiben pflegt, über das problemreiche Thema „Arbeitslosigkeit und Recht auf Arbeit“. Offenbar kein Freund theoretischer, grundsätzlicher Erörterungen — Professor Neumann aus Tübingen wies freilich nachher mit Recht auf deren Unentbehrlichkeit hin — führte Delbrück mitten hinein in die Not des praktischen Lebens, die nach Abhilfe schreit. Diese erblickt er im organisierten allgemeinen Arbeitsnachweis, in gesetzlich festgelegten Notarbeiten und im individuellen, von den Arbeitern selbst überwachten Sparzwang. Noch nie haben wir auf einem Kongreß eine so belebte und gehaltvolle Diskussion erlebt wie die, die an Delbrücks packenden, fortreißenden Vortrag sich anschloß. Der Aufstieg Deutschlands zu nationaler Größe, zur Weltmacht, die Frage nach dem Zusammenhang der Arbeitslosigkeit mit unserer ungeheuren Volksvermehrung, nach der Möglichkeit und Durchführbarkeit eines

Sparzwangs für jugendliche Arbeiter, der Nutzen und die zukunftsreiche Entwicklung der Gewerkschaftsbewegung, alles das ward zu der angeregten Frage in lebendige, mannigfaltige Beziehung gesetzt. Ist nicht schon die einfache Thatsache, daß akademische Nationalökonomen, die zu den anerkannten Führern der deutschen Wissenschaft gehören, ein Adolf Wagner, Neumann, Max Weber, zusammen mit einfachen Arbeitern über ein Problem, das die Akademiker theoretisch, die Arbeiter praktisch aufs nächste berührt, das zu den allerschwersten Aufgaben nationaler Wirtschaftspolitik überhaupt gehört, zusammen ihre Gedanken austauschen, ist diese Thatsache nicht als solche schon ein hoffnungsfrohes Zeichen, daß einmal, einmal wieder Gemeinsinn im großen Stil über manche tiefe Kluft, die heute unser Volk trennt, uns hinüberführen mag? Und als einfacher Zuhörer, auf den das Wort vom Eigenlob darum keine Anwendung findet, möchte ich fragen: wo giebt es in ganz Deutschland eine Versammlung, bei der so viel Geist und Wissen, so viel sittlicher Ernst und sittlicher Glaube, so viel begeisterte Treue gegen Kaiser und Reich, so viel Wärme der Bruderliebe und Feuer nationaler Gesinnung zugleich anzutreffen wären?

Die drei Spezialkonferenzen fanden erst nach dem offiziellen Schluß des Kongresses statt. Frau Geheimerat Lippmann aus Berlin sprach vor hunderten von Frauen und Männern über „die Frau in der Gemeindethätigkeit“. Sie holte in breiter geschichtlicher Darlegung weit aus und erzählte manches, das jedem, der auch nur einigermaßen mit der Frauenfrage sich beschäftigt, längst bekannt sein mußte; namentlich der guten Nonne Roswitha in Gandersheim wünschten wir, daß sie nicht immer wieder aus ihrer Grabesruhe zu Paradediensten für die moderne Frauenbewegung heraufgeholt würde. Der Gedanke, den die Referentin mit besonderer Bezugnahme auf englische Einrichtungen im einzelnen begründete, daß nämlich das weibliche Geschlecht zu gesetzlich geordneter Mitarbeit bei der Armenpflege, Irren-, Siechen-, Waisenversorgung und bei den Schulkommissionen der Gemeinden beigezogen werde, ist so einleuchtend und einfach, daß man sich wundern muß, warum man vor allem in den großen Städten nicht schon längst an seine Verwirklichung herangetreten ist. Ob damit zur Lösung der sozialen Frauenfrage ein bedeutenderer Schritt gethan wäre, mag bezweifelt werden; aber wenn nur einmal in die Mauer von Borniertheit, welche dieses ganze Gebiet noch für Tausende von Männern und — Frauen umgiebt, Bresche gelegt wird, ist's schon erfreulich.

Mit großen Erwartungen hat namentlich die Lehrerwelt der Volks- wie der höheren Schulen dem Vortrag von Professor Rein aus Jena über „die Schule und die soziale Frage“ entgegengesehen, und ebenso groß ist weithin die Enttäuschung gewesen. An der Enttäuschung ist vor allem die Änderung des Themas schuld, die Rein vorgenommen: „Die politischen Parteien und die Schule“. Bei dieser Formulierung war schwer einzusehen, daß die Frage vor das Forum des Kongresses gehöre. Und in der That blieben die Darlegungen bei aller Sachkenntnis und besonnener, weitschauender Ruhe in solcher Allgemeinheit hängen und wurden so wenig in Beziehung zur sozialen Frage gesetzt, daß eine wirklich fruchtbare Erörterung sich kaum daran anschließen konnte, und man fast ganz auf das nachgerade bis zum Überdruß erörterte Thema: geistliche oder Fachschulaufsicht sich beschränkte. Naumann führte mit warmem Herzen und weitem freiem Blick die Debatte in die Höhe. Die Lehrer unter den Zuhörern haben sich aber nicht daran beteiligt, und das ist sehr zu bedauern.

Wohl das am unmittelbarsten praktische und praktisch einschneidendste Thema des ganzen Kongresses war das von Paul Lechler aus Stuttgart behandelte über „nationale Wohnungsreform“. Den großgedachten Plan Lechlers, der von dem bekannten Soziologen, Minister a. D., Schäffle in kurze Leitsätze zusammengefaßt war, hat vor kurzem Losch in diesen Blättern gewürdigt; Schreiber dieses ist nicht in der Lage, dazu Stellung zu nehmen. Nur das darf nicht unerwähnt bleiben, daß es ein sicheres Zeichen greisenhafter Abgelebtheit und dogmatischer Verknöcherung ist, wenn die Sozialdemokratie den kühnen Gedanken mit dem Schlagwort „Bettelsuppen“ beiseiteschieben will. Jedenfalls wird Lechler mit all seiner Energie den Weg zur Verwirklichung seines Planes suchen.

Dies ist in kurzen Zügen die Arbeit des Kongresses. Die Beteiligung war lebhafter, die Stimmung hoffnungsfroher als je; auch der Austritt Stöckers ist von seinen Freunden verschmerzt worden, und man ist ihnen Dank schuldig, daß sie die Sache über die Person gestellt haben. Von einem Kampf zwischen „Alten“ und „Jungen“ war nichts zu spüren. Naumann hat sich mehr zurückgehalten, als viele wünschten; wo er eingriff, wie z. B. in der Diskussion über die Arbeitslosigkeit, zeigte er sich nicht nur als Meister zündender Rede ohne gleichen, sondern auch als Mann gründlichster Stoffbeherrschung und nüchternster Sachkenntnis, mit dem die akademischen National-

ökonomen sozusagen als mit ihresgleichen verhandeln. Wir möchten in Naumann neben Harnack die bedeutendste Erscheinung des gegenwärtigen deutschen Protestantismus sehen; jedenfalls steht er turmhoch über seinen konservativen und liberalen Kritikern.

Und was kommt nun bei der ganzen Sache heraus? Noch einmal hören wir den Ruf: Worte! Worte! Phrasen! Da drängt sich mir immer eine Vergleichung auf: was ist denn bei all den Reden von deutscher Einheit die Jahrzehnte vor 1870 herausgekommen? blutwenig! waren es deshalb bloß Phrasen? Hätte Bismark diese deutsche Einheit schaffen können ohne die große Vorarbeit, die jene Reden in der öffentlichen Meinung seinem Werke geleistet? Der Bismarck der sozialen Frage, auf den viele hoffen, der Staatsmann der Zukunft wird seine große soziale Reformarbeit nicht thun können ohne die Vorarbeit, die in der öffentlichen Meinung vorher gethan sein muß; und es sind zwei anerkannt liberale Nationalökonomen, nicht Theologen gewesen, Neumann und Max Weber, die hierin dem evangelisch-sozialen Kongreß eine geradezu pädagogische Aufgabe zugewiesen haben. Die nationale Frage konnte seinerzeit nicht gelöst werden ohne Blut und Eisen, nur weltfremde Ideologie mag sich hierüber täuschen; die soziale Frage erheischt eine andere Anfassung, nur brutale Roheit kann das bestreiten. Für solche freilich, welche öffentliche Erörterungen darnach messen, wie viel Scheffel Schlagworte sie für die Agitation des Tages daraus schöpfen können oder wenigstens, wie viel davon sofort in einem Fraktionsantrag formuliert werden kann, für die wird der Kongreß immer „unfruchtbar" bleiben. Als wären nicht in der Geschichte solche Bewegungen die fruchtbarsten, nachhaltigsten, deren Gedankenfülle und Reichtum an Motiven eben die unmittelbar praktische Verwertung ausschließt!

„Aber es ist eben dilettantische Arbeit!" Gewiß; wiewohl Fachmänner ganz ersten Rangs wahrhaftig nicht fehlen; aber der Dilettantismus sei zugegeben! Dann aber nur aufgeräumt mit dem allgemeinen Wahlrecht, und das ist doch wohl eines der Fundamente des Reichs! Wie viele sind denn wirkliche Fachmänner in unseren Parlamenten? Wenn beispielsweise der württembergische Landtag heute über ein Farrenhaltungsgesetz, morgen über eine tiefeingreifende Steuerreform, dann über die künftige Verfassung der evangelischen Kirche, dann über ein Wasserrecht berät, wie viele wirkliche Fachmänner sind es, die da jedesmal mitentscheiden? sie sind an den Fingern zu zählen. Und wie viel größer ist die Verantwortlichkeit, welche Abgeordnete tragen, die ja praktische folgenschwere Gesetze

machen, im Vergleich mit der von einfachen Bürgern, die ihre Gedanken frei austauschen? Darin liegt gerade eine hohe Aufgabe des Kongresses, daß er durch sachverständige Erörterung zeigt, wie die großen Fragen, die zunächst dem idealen Streben einfach scheinen, immer in sehr schwierige Einzelarbeiten sich verlieren, und so jugendlich feuriges, ungestümes Vorwärtsstürmen zu besonnener Nüchternheit zurückruft. Merkwürdig freilich: dieselben Leute, die jahrzehntelang den Pfarrern vorgeworfen haben, daß sie unpraktische Männer der Studierstube seien, die dem wirklichen Leben ferne stehen, murren jetzt, da diese Pfarrer, wahrhaftig von den edelsten Motiven getrieben, zu den brennendsten Fragen der Gegenwart Stellung nehmen — weil diese Stellung nicht in die gewohnte Schablone paßt. Es sind ja aber nicht die Pfarrer allein. Wie will man denn eine fruchtbare Erörterung der schwebenden Fragen erhoffen, wenn im Streit zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern „die wirtschaftlich neutralen Schichten der gebildeten Kreise“ nicht ihre Unbefangenheit, Vorurteilslosigkeit, ihren redlichen Eifer mit in die Wagschale werfen dürfen? Oder haben am Ende die Herren Großkonfektionäre Berlins Recht, die einem Veteranen deutscher Geistesarbeit wie Schmoller, wenn er Hand anlegt, die wahrhaft himmelschreienden Zustände ihrer Industrie aufzudecken und nach Abhilfe zu suchen, ins Gesicht zu sagen wagen: das geht dich gar nichts an! Schmoller ist ja Dilettant, weil er noch keine Damenmäntel angefertigt und verkauft hat!

„Aber warum denn evangelisch-sozial?“ Gewiß das Meiste, was auf diesem und auf früheren Kongressen gesagt worden ist, konnte und kann gesagt werden auch ohne direkte Beziehung auf das Evangelium. Aber zufällig ist es nicht, daß gerade das Evangelium die Motive dieser neuen Bewegung gegeben hat; die religiösen Motive sind immer noch die wirksamsten im Völkerleben, und dabei wird es wohl auch künftig bleiben. Der modernen, rein humanen Geistesrichtung verwehrt es niemand, wenn sie auch zu gemeinsamen Beratungen und Thaten sich aufrafft; im Gegenteil, die meisten Evangelisch-Sozialen werden darin einen Bundesgenossen freudig begrüßen. Aber wer will denn im Ernste bestreiten, daß jene Richtung, wenigstens in ihren meisten Vertretern, die Fühlung mit dem lebendigen Leben, mit der rauhen Wirklichkeit und ihrer Not verloren hat? Das hat viele Ursachen, und die Kirche ist gewiß nicht ohne Schuld daran. Aber das kann man einem wahrhaftig nicht zumuten, jene Sorte von „Liberalen“ ernst zu nehmen, für die etwa Strauß' „alter und neuer Glaube“, der nun sein fünfundzwanzigjähriges Jubiläum feiert, die

letzte Quelle ist, aus der sie ihre Kenntnis vom und ihre Stellung zum Christentum geschöpft haben? Als ob die Theologie nicht seitdem weitergearbeitet hätte, so ernsthaft, so wissenschaftlich, so vorurteilslos, wie nur irgend eine moderne Wissenschaft! als ob die Entwicklung der modernen Theologie, zumal der historischen, nicht so interessant wäre als die irgend einer modernen Wissenschaft! und als ob es nicht ein Armutszeugnis wäre, davon nichts zu wissen! Manche, die sich mit dem Namen „liberal“ brüsten, haben gar keine Ahnung davon, daß in Kreisen, auf die sie hoch herabsehen, mehr wirklich modernes Leben pulsiert als in ihnen selbst. Die geistige Armut z. B., wenn es darauf ankommt, eine so große, gewaltige geistige Erscheinung, wie sie der moderne Sozialismus – der ist nicht identisch mit der Sozialdemokratie — darstellt, auch nur historisch zu verstehen, ist in den Kreisen von „Besitz und Bildung“ ganz enorm, und die Hilflosigkeit des größten Teils unserer Tagespresse, wenn sie versucht, Stellung zu nehmen gegenüber der evangelisch-sozialen Bewegung, berührt den Kenner geradezu komisch.

Juristen wie Sohm und Kulemann, Publizisten wie Delbrück haben den Theologen und Pfarrern von heute das Zeugnis ausgestellt, daß sie zuerst an den hohen Intentionen der kaiserlichen Februarerlasse von 1890, die damals ganz Europa in Bewegung gesetzt, die großen Aufgaben der kommenden Zeit erfaßt haben. Die neue deutsche Nationalökonomie hat ihre Mitarbeit zur Verfügung gestellt. In der Jurisprudenz regt sich neues Leben. Die jungen Historiker kommen. In der akademischen Jugend des Nordens und Südens gährt die soziale Frage gewaltig. „Die Geister wachen auf, die Wissenschaften blühen, es ist eine Lust zu leben!“ Wir können auf die Dauer unmöglich von alten Idealen leben, neue pochen an die Thür und begehren Einlaß. Herein, herein! Und mag man uns Thoren schelten, so soll uns trösten das Wort eines Weisen, dessen Weisheit niemand bestreitet, des alten Goethe, das in freier Wiedergabe lautet: „Das Beste, was wir haben, ist der Enthusiasmus“.

J. Hieber.



Von der Wohlthätigkeit.*)

1.

Die Wohlthätigkeit ist nicht die höchste, aber die elementarste Äußerung der Liebe zum Nächsten.

Die Liebe ist ihrer Natur nach allgemein, die Wohlthätigkeit beschränkt sich auf den, der ihrer bedarf. Die Liebe will das Beste geben, was sie hat, gipfelt daher in der Selbstmitteilung; die Wohlthätigkeit gewährt nur äußere Unterstützung, Nahrung und Kleidung. Aber das sinnliche Leben ist die Unterlage des geistigen; eine wesentliche Hemmung des ersteren wird eine Gefahr für das letztere. Gott freilich kann die Erschwerung des äußeren Lebens als wirksamstes Mittel der Geistesförderung benützen; das soll uns Menschen zur Beruhigung über das eigene Schicksal dienen. Aber in fremder Not sieht der Liebende vor allem die Gefahr; und so wird er auf ihre Abhilfe sinnen, auch wenn er in dem Äußeren für sich und andere nicht das Ganze, nicht die Hauptsache des Lebens erkennt. Wie soll er auch dem Nächsten das geistige Interesse überzeugend kundthun, wenn er gegen dessen äußeres Wohl nur Gleichgültigkeit zeigt? Kann man dem den Drang zur Selbstmitteilung zutrauen, der nicht einmal Geld mitzuteilen vermag? Und welchen Wert kann das „Selbst" eines Menschen haben, der sein „Selbst" leichter giebt als sein Geld? — So ist auch die Allgemeinheit der Liebe wenig glaubhaft, wenn die Liebe gerade da versagt, wo ihr Eintreten nötig wäre. Das Bedürfnis sollte doch für die allgemeine Lust mitzuteilen nur die willkommene Veranlassung sein, sich in der Gabe eine äußere Wirklichkeit zu schaffen. Wer dem vorhandenen Bedürfnis immer nur ansieht, daß hier die Liebe nichts zu thun habe, dessen Liebe ermangelt überhaupt des Drangs zur Wirklichkeit, ist nicht wirkliche Liebe.

So ist die Wohlthätigkeit zwar nicht die höchste, aber die elementarste Äußerung der Liebe. Ob aus der Wohlthätigkeit als der Wirkung immer auf die Liebe als Ursache zurückgeschlossen werden kann, ist noch besonders zu untersuchen; aber die Unlust wohlzuthun ist immer ein Mangel an Liebe.

2.

Gegenwärtig wird die Wohlthätigkeit häufig recht abschätzig beurteilt. Nach dem Gesagten kann das im allgemeinen nicht richtig

*) Nach einer Rede des Herausgebers.

sein. Dagegen dürfte die übliche Bethätigung der Wohlthätigkeit durch die gangbaren Bedenken gegen sie öfters entscheidend verurteilt werden. Jedenfalls müssen diese unbefangen gewürdigt werden, da die Liebe doch wünschen muß, sich so zu äußern, daß sie freudig entgegengenommen wird.

Die Wohlthätigkeit könne der Not doch nicht wirklich abhelfen, sagt man; dazu sei eine gänzliche Änderung unserer Gesellschaftsordnung nötig. Die Scheinhilfe aber, worüber die Wohlthätigkeit doch nicht hinauskomme, sei der wirklichen Hilfe nur hinderlich. — Kann aber die Wohlthätigkeit wirklich keine völlige Abhilfe der Not schaffen, muß sie darum nur Scheinhilfe sein? Kann die halbe, die nur augenblickliche Hilfe nicht auch einen reellen Wert besitzen? Und sollte der wirklich wohlthätige Mensch, der in seinem Besitz nur ein anvertrautes Gut sieht, womit er dem Nächsten dienen soll, der sich in einer solchen Auffassung des Eigentums praktisch übt, nicht als entwicklungsfähiges Glied der Gesellschaft gebührend geschätzt werden? Wenn doch die Gesellschaftsordnung geändert werden soll, so wird er nicht wie der gewöhnliche, selbstherrliche Besitzer seines Eigentums sich durch Privatinteressen zum Widerstand verleiten lassen. Kann die Wohlthätigkeit die soziale Reform nicht entbehrlich machen, so müßte man doch im Interesse der sozialen Reform wünschen, daß die Menschen sich erst in der freiwillig sozialen Gesinnung, in der Wohlthätigkeit, übten.

Aber diese ganze Auffassung erklärt man für verkehrt. Denn die soziale Reform soll nicht im Namen der Liebe, sondern in dem des Rechts und der Zweckmäßigkeit geschehen. Die „Enterbten" der Gegenwart wollen eben nicht Wohlthaten, sondern ihr gutes Recht. Ich nehme ihnen das nicht übel. Es gehört zum Unleidlichsten, für billige Behandlung, vielleicht gar für die Sühnung alten Unrechts noch tiefgefühlten Dank sagen zu sollen. Trotzdem wage ich die Frage, ob die Liebe je ganz durch das Recht ersetzt werden kann, ob wir darin nur einen Gewinn erblicken dürften. Gewissen Personen möchte ich freilich nichts zu danken haben — anderen ohne Bedenken recht viel. Und diesen verbunden zu sein, dünkt mir schöner noch, als sich von jenen frei halten zu können.

Mein Hauptbedenken gegen die Wohlthätigkeit ist, daß sie auch ein äußerst bequemes Mittel ist, sich mit seiner Pflicht gegen den Nächsten abzufinden. Wer auf das Geld nicht zu sehen braucht, giebt mit der Gabe, die er dem Armen verabreicht, vielleicht in der That einfach nichts. Auch kann er es ja leicht vermeiden, mit dem Unterstützten in irgend welche persönliche Berührung zu treten: er läßt ihm

durch andere helfen, in deren Hilfe vielleicht wieder ungemein wenig Nächstenliebe liegt, weil die Fürsorge für die Not ihr bezahltes Geschäft ist. So ist es möglich und wohl sogar sehr häufig, daß die Wohlthätigkeit nicht sowohl ein Erweis der Humanität ist, die freudige Anerkennung der Verwandtschaft auch mit dem elendesten Menschen, sondern vielmehr ein Deckmantel der verstocktesten Unmenschlichkeit. Dies namentlich dann, wenn sie den ausdrücklichen Zweck hat, den Glücklichen den störenden Anblick des Unglücks zu ersparen. Die wohlthätigen Anstalten sind ein Ruhm unserer Zeit; vielleicht verdienten sie nicht selten eine ganz andere Beurteilung.

3.

Hat die Wohlthätigkeit überhaupt als Übung der Liebe ihren eigentümlichen Wert, so behält sie diesen, auch wenn sie der Not nicht abzuhelfen vermag; Bedenken aber gegen die Scheinwohlthätigkeit dürfen die wirkliche Äußerung der Liebe nicht diskreditieren. Somit hängt die prinzipielle Würdigung der Wohlthätigkeit an der Frage, ob es seinen eigentümlichen Vorteil habe, irgend welches Gut nicht dem unpersönlichen Rechtsgesetz, sondern der persönlichen Liebe zu verdanken. Oder ist es unter allen Umständen vorzuziehen, nur von dem Gesetz abhängig zu sein, nicht von der Person? Also auch nur in der Schuld des Gesetzes zu stehen, nicht in der Schuld einer Person?

Das Gesetz hat den unzweifelhaften Vorteil, daß unter ihm alle Einzelnen gleich sind. Auch daß man im Namen des Gesetzes notwendig gestraft werden muß, ist seinen Vorzügen beizuzählen. Hat man seine Strafe erduldet, so ist man mit dem Gesetz fertig, so ist die Sache abgethan.

Unter dem Gesetz zu stehen, ist dann immer vorzuziehen, wenn die Gleichheit mit den andern gefährdet ist. Von einem Menschen, der mich nicht als seinesgleichen anerkennt, kann ich ehrenhalber nur verlangen, was er mir schuldig ist, nicht erbitten, was er mir gewähren könnte. Denn indem ich eine Gunst von ihm annehme, gebe ich ihm ein Recht, sich über mich zu erheben. Gnade darf man nur von dem annehmen, der sie nicht als Gnade gewährt: sonst verzichtet man auf die wesentliche Gleichheit mit ihm, auf die allgemeine Menschenwürde.

Ist aber die Gleichheit mit dem anderen überhaupt nicht in Frage gestellt, so ist es unleugbar schöner und beglückender, durch seinen freien guten Willen der Nötigung enthoben zu sein, überhaupt daran zu denken, was man nach dem Recht verlangen könnte. Frei-

lich, die Voraussetzung muß hier möglichst stark betont werden: daß wirklich keine Gefahr vorhanden sein darf, die Erweisung persönlicher Gunst möchte die Versuchung mit sich bringen, daraus eine Überordnung und Abhängigkeit abzuleiten. Ist aber diese Voraussetzung erfüllt, so wird die Beziehung zwischen Mensch und Mensch um so inniger, je freier die Liebe gebend und nehmend waltet. Ist es dem Gebenden eine Freude zu geben, so ist es von dem Nehmenden eine Gefälligkeit zu nehmen; es ist dann nicht bloß die Gewährung der Wohlthat, sondern auch die Annahme derselben eine Äußerung der Liebe, die so innig verbindet und so hoch beglückt, daß es auch eine Erkältung und Trübung des Verhältnisses bedeutet, wenn der Nehmende die Schranken des Rechts nicht überschreiten will.

Auf den Boden des Rechts stelle man sich gegenüber dem Menschen, den man nicht zu seinem erweiterten Ich rechnen darf, in dem man nur den gleichgültigen Dritten, vielleicht den Nebenbuhler, ja sogar den Feind erblicken kann. Viel schöner und höher aber ist es, sich gegenseitig in das eigene Ich aufzunehmen; und ist dies geschehen, so ist es nicht etwa unbehaglich, sondern erhebend, was man von dem Nächsten empfängt, nicht dem äußeren Zwang des Gesetzes, sondern dem freien guten Willen zu verdanken. Liebt dich dein Nächster „wie sich selbst", so störe du seine Freude, zu geben, nicht dadurch, daß du nur nehmen willst, was er dir schuldet.

4.

Somit ist Recht und Wert der Wohlthätigkeit daran als eine Grundbedingung geknüpft, daß sie nichts ist als eine Äußerung der Liebe. Begrifflich betrachtet, ist dies ja ganz selbstverständlich; ein Blick auf die realen Verhältnisse nötigt uns doch, es besonders hervorzuheben. Denn die Wohlthätigkeit, wie sie wirklich geübt wird, ja gerade die Wohlthätigkeit, die eine öffentliche Rolle spielt, entspringt großenteils eben nicht der Liebe, sondern etwa der Bequemlichkeit, oder der Rücksicht auf das Urteil anderer, oder der Vorsicht. Bequemlichkeit heiße ich es, im Glück sich den Anblick des Unglücks ersparen zu wollen. Der Wohlthätigkeit, die dieser Absicht dient, kann ein Mensch, der etwas auf sich hält, unmöglich sich freuen. Es gehört zum Demütigendsten, es ist auch ein Zeugnis tiefster Verkommenheit, daß einer sich von den Gaben nährt, die man ihm vielleicht nur gewährt, um ihn los zu werden. Ich möchte jedem Menschen den Sinn einpflanzen, daß er lieber stürbe, als um solche Wohlthätigkeit zu betteln. Dasselbe gilt von der Wohlthätigkeit, die man nur aus

Rücksicht auf das Urteil anderer ausübt. Ich kann nicht begreifen, wie jemand an dem Ertrag eines Wohlthätigkeitbazars oder Wohlthätigkeitballs teilnehmen mag, wie er für seinen Anteil sogar danken kann. Noch unbegreiflicher ist mir freilich, daß man Unglücklichen eine so ermöglichte Gabe anzubieten wagt. Heutzutage entspringt die Wohlthätigkeit öfters wohl auch der Vorsicht. Da der Mammon jetzt gefährliche Feinde machen kann, versucht man es, mit einem Teil desselben sich Freunde zu gewinnen. Dank erntet man dabei nicht eben viel; man hat ihn auch nicht verdient, denn Dankes wert ist auch nur die Liebe, nicht egoistische Vorsicht.

Die Rechtmäßigkeit ihrer Abstammung erweist die Wohlthätigkeit dadurch, daß sie auf die Herstellung persönlicher Gemeinschaft mit dem Unterstützten abzielt. Es ist auf diese zweite Bedingung ihres Werts deshalb mit besonderer Sorgfalt zu achten, weil das Unglück die bedenkliche Nebenwirkung hat, den Menschen dem Menschen zu entfremden. Der Anblick des Elenden stört die Freude des Glücklichen; und das ist für jenen oft empfindlicher als für diesen. Um so mehr muß man darauf bedacht sein, dem Unglücklichen durch die Art der Hilfe zu beweisen, daß man auf seine persönliche Gemeinschaft einen Wert legt. Sodann aber hat jeder, auch der wohlwollendste Mensch, die Neigung, das Unglück als eine Folge der Verschuldung zu betrachten. Beim Anblick des Armen fragen wir uns unwillkürlich, ob er nicht durch Leichtsinn oder Trägheit sich selbst in seine gedrückte Lage gebracht habe; es ist uns dies zum voraus wahrscheinlicher, als daß er durch irgend welchen unglücklichen Zufall darein geraten sei. Ebenso vermuten wir von dem Kranken gerne, daß er seine Gesundheit selbst zerstört, oder doch nicht richtig gehütet habe. Von der Verleumdung bleibt bekanntermaßen immer etwas hängen, weil es uns zum voraus wahrscheinlich ist, daß man nicht ohne eigene Schuld in den Mund der Leute komme. Zu solchen Gedanken ist auch der Wohlwollendste versucht. Andrerseits fürchtet der Unglückliche instinktiv von jedem, er leite sein Unglück aus irgend welcher Verschuldung her. Das macht ihn mißtrauisch und scheu. Das ist der Weg vom Unglück zum Verbrechen. Man hüte sich darum, daß man in dem Unglücklichen nicht das Gefühl aufkommen lasse, er sei zum Menschen zweiten Grads herabgesunken; man ziehe ihn in den persönlichen Verkehr herein, wenn er die Neigung hat, sich abzusondern; man verbinde mit jeder Wohlthat den Versuch, irgend welche Beziehung des Gemüts herzustellen. Fühlt man das Bedürfnis, zum Erweis seines sittlichen

Ernstes die Sünde zu strafen, so bieten die „sichern Heuchler“ dazu hinreichende Gelegenheit.

Eine dritte Bedingung der Wohlthätigkeit sollte eigentlich nicht besonders hervorgehoben werden, weil sie mehr als selbstverständlich ist. Aber sie wird gerade in der Gegenwart, wie mir scheint, oft genug außer Acht gelassen, und zwar nicht bloß von wirklichen Heuchlern, sondern auch in der gedankenlosen Gewöhnung, bestehende Verhältnisse als richtig hinzunehmen. Die Wohlthätigkeit darf keine Abfindung sein für vorenthaltenes Recht, für zugefügtes Unrecht. Man kann überhaupt nicht mit unrechtem Gut wohlthun. Freilich, was ist unrechtes Gut? Nur vielleicht, was einem nach den bestehenden Gesetzen abgesprochen werden kann? Die Rechtmäßigkeit des Besitzes, mit dem man wohlthun kann, ist doch etwas enger einzuschränken; sie ist überhaupt nicht objektiv, nur subjektiv zu bestimmen, nach dem Bewußtsein des Empfängers. Als freies Geschenk kann dieser nur solche Gaben freudig entgegennehmen, deren Erwerb und Besitz er dem Geber in keiner Weise zum Vorwurf machen kann. Wie den Göttern, so soll man auch den Armen nur tadellose Opfer darbringen; auch wenn das Opfer fälschlich beanstandet wird, taugt es doch als Opfer so lange nicht, als es dem Empfänger nicht einwandfrei erscheint. Speziell kann man mit erschwindeltem oder erpreßtem Geld keine Wohlthätigkeits-Anstalten stiften oder fördern — ja, Veranstaltungen zur Fütterung Hungernder etwa und zur Bekleidung Frierender, aber *wohlthätige* Anstalten nicht.

5.

Wenn die Liebe Wohlthätigkeit übt, so will sie dem Elenden natürlich so helfen, daß ihm wirklich auch geholfen ist. Das ist dann der Fall, wenn er sich ohne Unterstützung selbst fortbringen kann. Es ist also der Triumph der Wohlthätigkeit, sich selbst überflüssig zu machen.

Reichen die Mittel der Liebe soweit nicht, so muß sie sich mit augenblicklicher Linderung der Not begnügen. Es ist Unrecht, von dieser gering zu denken. Sie hat nicht bloß den äußeren Wert, daß sie einem Gedrückten wenigstens über die nächste Verlegenheit hinüberhilft; sie hat auch den Gemütswert, daß sie in ihm das Gefühl der Verlassenheit zurückdrängt. Gerade unter diesem letzteren Gesichtspunkt kann auch die geringste Gabe unendliche Bedeutung erlangen: sie kann einem Menschen den Glauben an den Menschen erhalten, ohne den man als Mensch unter Menschen nicht leben kann. Freilich

wird die bloße Erleichterung der Not diese Wirkung nur dann haben, wenn sie dem Vermögen des Gebers entspricht. Die Augenblickshilfe oder bloße Linderung ist nur da berechtigt, wo die wirkliche Abhilfe die Kräfte übersteigt. Und ich will wenigstens fragen, ob die Abhilfe nicht öfter möglich wäre, als es uns scheint. Die übliche Wohlthätigkeit hält sich innerhalb der Grenze, daß sie auf die eigene Lebenshaltung eine empfindliche Rückwirkung nicht hat. Die ältere Christengemeinde aber hat mit Recht erst dem Almosen Verdienst beigemessen, das man sich selbst absparen muß. Gäbe man diesem Gedanken die Erweiterung und Vertiefung, deren er fähig ist, so könnte die Wohlthätigkeit eine Arbeit leisten, die ihr heute kaum jemand zutraut. Es ist mancher unter uns, der bequem einen, zwei und mehr seiner Brüder sich auf die Schultern packen könnte, bis sie wieder selbst gehen können, — wenn er nur seinen schädlichen Luxus, seine unnützen Liebhabereien etwas einschränken wollte, wenn er nur nicht für seine Kinder in einer Weise sorgen wollte, die sie verderbt. In der Klage über die Unmöglichkeit, durch Wohlthätigkeit des Elends Herr zu werden, liegt auch ein bischen Heuchelei.

Will man jemand wohlthun, so achte man darauf, daß die Wohlthat die persönlichen Beziehungen jedenfalls nicht stört, vielmehr sie befestigt oder solche herstellt. Hat die Wohlthätigkeit sich, wie sie soll, überflüssig gemacht, so soll sie in Freundschaft übergehen. Es erfordert allerdings viel Liebe und Demut von seiten des Gebers, viel Demut und Selbstbewußtsein von seiten des Empfängers, sollen Wohlthaten nicht eher trennend als verbindend wirken. Unter Umständen kann darum Anonymität geboten sein. Wenn irgend möglich aber, übe man die Liebe persönlich aus. Man wird dabei das Knausern leichter verlernen; denn der Anblick der Not redet doch eine beredtere Sprache als eine Sammelliste u. dergl. Sodann aber macht erst die persönliche Berührung zwischen Geber und Empfänger die Gabe für beide zu einer Freude. Es tritt dabei, wenn alles richtig verläuft, ins Licht, daß auch der Empfänger, indem er die Gabe annimmt, dem Geber etwas giebt. Nur unter dieser Voraussetzung aber ist das Verhältnis zwischen beiden für beide erträglich; und dann ist es auch wirklich schön.

Gemeinschaftstiftend wird die Wohlthätigkeit nur wirken, wenn sie der Bitte zuvorkommt. Widerwillige Hilfe kann nur Haß erzeugen: indem sie die Abhängigkeit aufs unangenehmste zu spüren giebt, verpflichtet sie zugleich zu Dank. Dieser Widerspruch muß den Unglücklichen zur Verzweiflung bringen oder gegen das Gefühl eigener

Würde abstumpfen. Auch den Unwürdigen oder Heruntergekommenen soll man nicht erst betteln lassen. Durch Entwürdigung wird der Mensch niemals gebessert. Man erspare dem Bedrängten durch zuvorkommende Hilfe oder durch sofortige, bestimmte Absage alle Versuchung zur Bettelei. Ist die Abweisung sittlich begründet, so braucht man den Schein der Härte nicht zu scheuen; er schadet weniger als der Schein der Liebe, den man durch zögernde Verweigerung oder endliche, unlustige Gewährung der Hilfe aufrecht erhält. Selbstverständlich darf diese scheinbare Härte nur der wagen, der zugleich für hinlängliche Erweise seiner wirklichen Menschenliebe sorgt.

Ich kann in das gegenwärtig übliche, abschätzige Urteil über die Wohlthätigkeit nicht einstimmen. Von der richtigen Gesinnung getragen und mit dem richtigen Takt ausgeübt, wird sie niemals schaden. Das heiße ich freilich keinen Schaden, daß man einmal ein paar Mark, oder ein paar tausend oder Millionen Mark scheinbar verschleudert. Denn gegen das Geld giebt es keine sittliche Pflicht, nur gegen Gott, den Nächsten, sich selbst. Geld und Gut ist niemals mehr als Mittel zum Zweck. Sein Zweck ist, dem Inhaber die Unterlage einer eigenen freien, persönlichen Existenz zu gewähren und etwa noch die Mittel, anderen zu einer solchen Existenz zu verhelfen. Denn daß freie Personen existieren, ist Selbstzweck und hat Selbstwert; sonst nichts, kein privater, kein nationaler Reichtum. Verschleudert ist alle Arbeit, deren Endzweck nur Bereicherung ist; verwendet ist nur der Reichtum, der der Förderung persönlichen Lebens dient. Da diese selten unmittelbar sichtbar wird, hält der kurzsichtige Mensch das darauf verwendete Geld gerne für vergeudet. Mir scheint es unfraglich besser verwendet, als wenn es, zum Reichtum aufgehäuft, seinen Besitzer und — durch Erregung des Neids — den Charakter seiner Umgebung und die Möglichkeit ersprießlichen Zusammenlebens gefährdet. Chr. Schrempf.



Die freie christliche Persönlichkeit.

(Schluß).

Durch Liebe wird denn auch das Verhältnis der Personen zu einander sich ordnen. Es ist in unsern bisherigen Erörterungen unentschieden geblieben, inwieweit das Selbst, für das wir eintraten, ein in allen Menschen gleiches sei, die Subjektivität des Menschengeistes überhaupt, und ob vor diesem höheren Selbst nicht schließlich das im engeren Sinne Individuelle unberechtigt werde. Persönlichkeit und Individualität sind nicht ohne weiteres dasselbe. Jene ist Ziel, diese Anlage. Eine Individualität braucht keine wirklich geistige Persönlichkeit zu sein; es fragt sich nur, ob eine geistige Persönlichkeit auch charakteristische Individualität sein dürfe.

Individuelle Färbungen des Glaubens und der Sittlichkeit ergeben sich nun thatsächlich und notwendig aus der Verschiedenheit der äußeren und inneren Bedingungen, unter denen der Einzelne aufwächst. Sowohl der Inhalt als auch die Art des Glaubens und des sittlichen Empfindens und Handelns unterscheiden den Einzelnen, und zwar nicht nur, wenn man Nationen und Konfessionen miteinander vergleicht, sondern auch innerhalb derselben Religion und Nation. Denn derselben Geisteswelt entnehmen wir je nach Standort und Anlagen verschiedene inhaltliche Ausschnitte, und dasselbe inhaltliche Denken wiederum durchdringen wir mit unserer eigensten Gefühls- und Gemütsart und erfahren gerade in dieser Durchdringung des Allgemeinen durch das Individuelle die höchste Kraft und Fülle unsers seelischen Lebens. Es ist ein Irrtum und ein Unrecht, dem Einzelnen diese individuelle Belebung und Gestaltung des Allgemeinen zu verbieten und das sogenannte Allgemeinmenschliche zu dem Götzen zu machen, dem zu Ehren das Individuelle verbrannt wird. Was ist denn das Allgemeinmenschliche, das so oft einseitig gelobt wird? Allgemeinmenschlich ist das Niedrigste in uns, die sinnlichen Triebe, und das Höchste in uns, das Logische und Ethische, und auch das Religiöse an sich ist allgemeinmenschlich. Alles das muß natürlich zu seinem Rechte kommen. Aber schon die Thatsache, daß auch das Tierische zum Allgemeinmenschlichen gehört, sollte die Eilfertigkeit zur Vorsicht mahnen, die in diesem Begriff einen Schild gegen alle Zügellosigkeit zu haben meint. Und auf jeden Fall kann es sich doch nicht darum handeln, einen großen, gestaltlosen Mischmasch des Allgemeinmenschlichen herzustellen oder eine Uniformierung des sinnlichen und geistigen Trieblebens der Menschheit im Namen des Gesetzes einfach zu be-

fehlen. Wenigstens dem Christentum entspricht das nicht. Denn das christliche Gesetz ist eben Liebe; Liebe aber ist Aufhebung der Formel, Verwandlung der starren, statutarischen Norm in warmes, auf die Eigenart eingehendes Leben. Je kräftiger diese Eigenart nicht nur die natürliche Lebensgestaltung, sondern auch das Reich der Ideen zu durchdringen versucht, desto besser, desto evangelischer. Aller ethische und dogmatische Formalismus, wenn er grundsätzlich die Berechtigung individueller Auffassungen und Lebensformen verneint, ist dem Evangelium Sünde. Menschliche Sittlichkeit muß ja, wenn anders das Sittengesetz wirklich unser Wesensgesetz ist, in ihrem Kern bei allen voll entwickelten Naturen dieselbe sein. Aber schon in einer Tiergattung giebt es Arten, und in der Menschheit giebt es nicht nur Arten, sondern innerhalb derselben Art wieder einzelne Menschen, von denen jeder eine Welt für sich, ein Problem für sich, ein Geheimnis voller Wunder ist. Innerhalb der allgemeinen Richtlinien, die unser Wesen vorzeichnet, hat deshalb doch jede entwickelte Individualität ihre Sittlichkeit für sich, ihre Dogmatik für sich; das Genie ist zwar nicht einer anderen Moral verpflichtet, als wir, aber die allgemeine Pflichtformel individualisiert sich für dasselbe stärker, als für uns; seine Intuitionen und Inspirationen stellen es zwar nicht jenseits von Gut und Böse, aber jenseits gar mancher Moralauffassung, gar mancher statutarischer Gebote, die für den Durchschnitt gemacht und für den Durchschnitt zweckmäßig und notwendig sind. Das Allgemeinmenschliche ist gut. Aber das Individuelle ist gerade das M e h r, das bereichernd und charakterisierend zu dem Allgemeinen hinzukommt. Sei mehr, als bloßes Exemplar menschlicher Gattungsformen, und suche dieses Mehr nicht in Äußerlichkeiten, mit denen du borniert dich spreizest, sondern in einer besonderen Form der I d e e der Menschheit: auch das Christentum stellt in dem Überschwange seiner individuellen Liebe diese Forderung. Es haßt alle Schablone. Es liebt alles Charaktervoll-Individuelle. Was sollst du thun? gerade du und gerade in diesem besonderen Falle? fragt es den Einzelnen, und nur der Gefragte selbst kann die Frage beantworten. Wie soll ich leben? darauf mutet mir das Christentum die Antwort selber zu. Die Antwort aber kann nur lauten: lebe wie ein voller Mensch und nicht bloß wie ein Halbmensch oder Viertelsmensch, aber lebe dein eigenes Leben, suche und finde dich, mache dich geltend, fürchte dich nicht vor dir selbst; Gott hat dich geschaffen, damit du das seiest, was du ganz allein bist und nur du sein kannst!

Was dem einen recht ist, ist dem andern billig. Wünsche ich selbst als Persönlichkeit zu leben und als solche geachtet zu werden, so dürfen die andern von mir verlangen, daß ich sie auch als Persönlichkeiten leben lasse und als solche achte. Ausleben den eigenen Geist, sich einleben in fremden Geist, Individualismus und Sozialismus: beides ist nötig. Christliche Freiheit ist nicht Befreiung zur Absonderlichkeit, sondern zu sozialer Bethätigung im Rahmen des Gemeinschaftslebens, Befreiung zur Liebe.

Es erhebt sich gegen dieses Christliche die neuerdings zur Weltanschauung erhobene Opposition der sogenannten Herrenmoral, die Verachtung der Massen, des gemeinen Volkes. Wie einst die französische Revolution den Cäsarismus Napoleons zeitigte, so hat das allgemeine Stimmrecht den einseitigen Aristokratismus und Cäsarismus des Genies und derer, die sich für Genies halten, gezeitigt. Abermals heißt es mit Horaz: odi profanum vulgus et arceo! Ich hasse das gemeine Volk und halte es mir ferne! Was sind die gewöhnlichen Leute? Es sind die „viel zu vielen“, sagt Nietzsche in einer seiner glänzendsten Wortprägungen. Was sind die Massen? „Die Massen“, sagt derselbe, „scheinen mir nur in dreifacher Hinsicht einen Blick zu verdienen, einmal als verschwimmende Kopieen der großen Männer, auf schlechtem Papier und mit abgenützten Platten dargestellt, sodann als Widerstand gegen die Großen und endlich als Werkzeuge der Großen, im übrigen hole sie der Teufel und die Statistik!“ Das Volk ist Folie, nichts weiter; einen selbständigen Wert hat es nicht. Es bietet dem Eroberer die Soldaten, die er braucht, dem Herrn die nötigen Lakaien. Starke Menschen ohne Liebe, rücksichtslose Egoisten, ein Nero und Napoleon sind die Ideale dieser neuen Lebensstimmung. Kraft um jeden Preis, wenn sie auch nichts weiter wie der Mut des Mameluken, die Bestialität des Raubtiers wäre, Kraft, Kraft, Kraft, auch wenn sie alle andern Kräfte um sich zerstört, auch wenn sie auf den Trümmern des allgemeinen Lebens triumphiert: das ist das neue Evangelium, entgegengesetzt dem alten, das angeblich das schwache Leben pflegt, ins Schwache zärtlich verliebt nichts weiß von Stärke und von Lebensmacht, von einer Menschheit der Kraft und der Rasse und der Gesundheit. Es ist mir, wenn ich Nietzsche lese und den Jubel seiner Übermenschen oder auch Übermenschlein vernehme, immer befremdlich und schmerzlich, wie es hat kommen können, daß eine Religion, wie das Christentum, von wirklich geistreichen Leuten so hat mißverstanden werden können. Niemals, so weit ich zurückdenken kann, habe ich

das Christentum, das mir gelehrt worden ist, als eine Religion der Schwachheit empfunden. Niemals konnte ich etwas Anderes darin sehen, als eine Quelle göttlicher Kraft und Gesundheit, einen Jungbrunnen fröhlichen, getrosten Gotteslebens, daß es herrsche in den Seelen. Die Vornehmheit, die bei Nietzsche eine so große Rolle spielt, hat in ihrer wahren Erscheinung niemand mehr besessen, als Jesus — man denke an Jesus vor dem hohen Rat und vor Pilatus! — vornehme Geister erfüllen die christliche Geschichte. Denn wahre Vornehmheit besteht doch nicht in Äußerlichkeiten, obgleich auch die ästhetische Form gewiß nicht verachtet sein soll, sondern vor allem darin, daß wir an Geist, an Willenskraft, an Reinheit unserer Lebensführung unsern Mitmenschen nicht nachstehen, sondern vorleuchten, daß wir das sittlich Gemeine verachten, als königliche Kinder eines königlichen Gottes das Weltliche beherrschen, das Niedere dem Höhern dienstbar machen. Es giebt Menschen, die nur gleichsam im Parterre oder gar im Keller des Menschlichen wohnen, während sie das obere Stockwerk, die Beletage des Geistes noch gar nicht entdeckten. Jene Parterre- und Kellermenschen sind die unvornehmen, diese Menschen des oberen Stockwerks sind die vornehmen Menschen. Ich hätte nichts dagegen, sie Übermenschen zu nennen. Aber lieber nenne ich sie mit dem Christentum Gottmenschen d. h. solche Menschen, die nicht hinab zur Tierheit, sondern empor zur Gottheit streben. Die Tiermenschen sind Untermenschen; die Gottmenschen sind die wahren Übermenschen. Gering an Zahl vielleicht, aber das braucht ja nicht so zu bleiben und soll's auch nicht. Denn die christlichen Übermenschen fühlen sich nicht am wohlsten in dem sorgfältig gepflegten Bewußtsein, daß alle andern Leute Plebejer oder Tiere sind. Wer in irgend einem Sinne Pöbel braucht, um vornehm sein zu können, der ist überhaupt nicht vornehm. Wer ein Held sein kann nur auf Kosten des Heldentums anderer, der ist kein Held. Über Leichname oder über Nullen herrschen wollen ist eine elende Herrschaft; ein Kaiser über Proletarier und Knechte zu sein, dazu ist uns sowohl der deutsche Kaiser als auch das deutsche Volk zu gut. Das Christentum ist in die Welt gekommen, nicht um die Pflege des starken Lebens abzuschaffen, sondern um es allgemein zu machen. Und nur insofern wird es mit Stolz den Ehrennamen einer Religion der Schwachen sich gefallen lassen, als es an der Fülle starken Lebens großmütig eben auch das Schwache und das Kranke zu beteiligen wünscht. Leben achtend, schaffend, erhaltend, statt ignorierend und despotisch zerstörend, möchte es selbst den kleinsten Hauch des Gottes-

odems, der noch in einem Menschen leise zittert, in gewaltiges Pfingstbrausen wandeln; selbst der Tod ist ihm nicht tot, er ist verschlungen in den Sieg des Lebens. Es steckt ein wahrhaft imposanter Lebensdrang im reinen Christentum. Das ist ihm nicht genug, das Leben zu einem Vorrecht einiger weniger Auserwählter zu machen, neben denen dann gar keine geistige Lebendigkeit mehr aufkommt, die allen andern Keimen Licht und Luft und Nahrung rauben: nein, als eine Macht unendlicher Mission hält es die Welt so lange noch für unerobert, als noch Gesunkenes zu heben, Erniedrigtes zu erhöhen, Erstorbenes aufzuwecken ist. Allen Menschen soll geholfen werden, alle sollen zur Erkenntnis höchster Wahrheit und zum Genusse höchsten Lebens kommen. Allgemeines Glück ist Christensehnsucht, nicht ein Glück, das von dem Unglück anderer lebt und glücklich sein kann, auch wenn die ganze Welt im Argen läge. Deine Gesundheit! Prosit! ruft der Christ dem Bruder und der Schwester zu; Volksmoral, nicht Herrenmoral, ein vornehmes Volk, eine vornehme Menschheit, nicht eine vornehme Kaste ist das Ziel evangelischer Andacht und Arbeit. Die Sache Jesu geht unlösbar und bis ans Ende der Tage zusammen mit der Sache des Volkes, freilich nicht um eine falsche Demokratie, aber um eine Theokratie in ihm zu errichten, das ist eine Herrschaft des Geistes, des Lichtes, der heiligen Liebe, durch die das Volk zu einem Volke Gottes wird.

Eine Theokratie, die ferner so lange nicht ohne eine Aristokratie, auch in dem engeren Sinne einer Erhabenheit über andere Personen, bleiben kann, als es noch den Unterschied zwischen reifen und unreifen Geistern, zwischen höher und niedriger gearteten Persönlichkeiten giebt. Und diesen zeitlichen oder, wie ich glaube, ewigen Unterschied leugnet nur ein wüstes Demagogentum, das in dem eklen Fanatismus der Gleichmacherei die göttliche Rangordnung der Geister verneint und in dieser demokratischen Überspannung allerdings alle vornehmen Gefühle in der Menschenbrust beleidigt und zur aktiven oder passiven Gegenwehr aufreizt. Es ist nun einmal so, daß Gescheidtheit, Schönheit, natürliche Kraft und natürliche Neigungen ungleich verteilt sind. Das ist kein Unglück an sich, im Gegenteil. Aber es wird ein Unglück, wenn die Unterschiede nicht anerkannt und die Machtverhältnisse des persönlichen Geistes für die Gestaltung des Volkslebens nicht beeinflussend werden. Es kommt dann zu einer schädlichen Unordnung. „Der Mensch", sagt Carlyle, „ist stets der geborene Leibeigene gewisser Menschen, der geborene Herr gewisser anderer Menschen und der geborene Gleiche gewisser noch anderer,

möge er nun diese Thatsache anerkennen oder nicht. Es ist ein Unglück für ihn, wenn er diese Thatsache nicht anerkennen kann. Er befindet sich in einem chaotischen Zustande . . . Wie in der Verbindung mit der unvermeidlichen Demokratie die unvermeidliche Souveränität bestehen soll, ist die ungeheuerste Frage, die jemals der Menschheit gestellt worden ist. Ihre Lösung ist die Aufgabe langer Jahre und Jahrhunderte.“ Ein andermal: „Vereinsamung ist für den Menschen der Inbegriff alles Elends. Es ist die furchtbarste Bestrickung, so recht ein Werk des Bösen, weder Vorgesetzte noch Untergebene noch seinesgleichen zu haben, ohne Vater, ohne Kind, ohne Bruder zu sein.“ Auf eine Gemeinschaft der Individualitäten ist die Menschheit, jedes einzelne Volk angelegt, in deren Gestaltung die innere Rangordnung der Geister, die geistigen und sittlichen Machtverhältnisse zwischen den Einzelnen auch äußerlich zur Erscheinung und zur Verwertung kommen, so daß also nicht der Böse über den Guten, der Schwache über den Starken herrscht, sondern der Gerechte dem Ungerechten, der Kluge dem Thoren zu gebieten hat. Wir wollen uns durch das Wort „Freiheit“ nicht zu der Empfehlung einer anarchischen Zügellosigkeit verleiten lassen, die Wohlthat in Plage verwandelt, die eine Emanzipation will ohne Erlösung, eine Negation ohne das Gegengewicht einer mit dem Ernst des Gewissens begründeten und festgehaltenen Position des Geistes. Es ist klar, daß unreife Menschen nicht ohne weiteres dieselben Rechte haben können, wie reife, Halbmenschen nicht dieselben, wie Vollmenschen. Wird das dennoch für nötig gehalten, dann ist die Folge nur die, daß, weil es ohne Zweifel mehr unreife als reife Menschen, mehr Halbmenschen als Vollmenschen giebt, der Geist durch den Ungeist vergewaltigt wird. Unbedingt und unvermittelt politische und wirtschaftliche Freiheit für alle fordern und verwirklichen heißt der äußeren Freiheit die innere unterordnen, heißt Geistesfreiheit zu einer Begleiterscheinung der äußeren Bewegungsfreiheit machen wollen, statt diese zu einem wohlverdienten Rechte jener. Gesetzliche Schranken für die Willkür wird daher gerade ein Vertreter der Freiheit eines Geistesmenschen fordern dürfen, wenn die falsche Freiheitlichkeit sinnlich-selbstischer Majoritäten den edlen Namen „Freiheit“ schändet, wenn andererseits starr behauptete Freiheitsrechte einzelner die Freiheit des Ganzen schädigen, Selbstverwaltung und Selbstbestimmung auch da verbieten möchten, wo sie durchaus an ihrem Platze sind. Im Namen der Freiheit Beschränkung der Freiheit zu fordern, das scheint ja widersinnig zu sein. Aber es ist sinngemäß, wenn es in der Ab-

sicht geschieht, daß im Schutze äußerer Schranken die innere Freiheit reife, und dann diese Kraft innerer Disziplinierung sich die Befreiung von äußeren Zügeln und Fesseln verdiene, wenn es geschieht nicht zu Gunsten einer Knebelung, sondern zu Gunsten einer Erziehung und Organisierung der Freiheit. Das Nähere ist eine Frage der sozialen Technik, liegt also außerhalb des Rahmens unserer Untersuchung.

So oder anders wird dabei eins nicht zu vermeiden sein. Äußere Ordnungen, wenn sie praktisch sein sollen, müssen für einen Durchschnitt gedacht sein. Das Zwangsgesetz schematisiert. Es kann nicht für jeden Einzelnen ein besonderes, ihm angepaßtes juristisches Gesetzbuch geben. Aber es kann infolgedessen nicht ausbleiben, daß gerade höhere Naturen zwar nicht über die Ordnung, aber über zeitliche Ordnungen hinauswachsen. Ordnung ist dem Geiste wesentlich und innewohnend; er selbst ist die Ordnung der Dinge. Aber mit dieser Ordnung fallen menschliche Ordnungen nicht ohne weiteres zusammen. Es sind die größten Tragödien der Menschheit: der Zusammenstoß reformatorischer Geister mit der Ordnung des Alten. Ihren Höhepunkt hat diese Tragik in der Passion Jesu gefunden. Er: der Vertreter neuen Gottesgeistes, seine Feinde: die Fanatiker der Religion der Väter; Orthodoxie, starre Legitimität, Weltbildung und Weltgenügsamkeit im Bunde gegen einen religiösen Neuerer und Eiferer, dessen Offenbarungen noch ohne obrigkeitliche Genehmigung waren. Im kleinen wiederholen ähnliche Konflikte sich täglich. Ein Stück des Leidens der Gerechten liegt hier vor. Zur möglichsten Erleichterung und Verringerung derartiger Zusammenstöße ist eins zu verlangen: ein liebevolles Verständnis der Schwierigkeiten, die auf beiden Seiten zu überwinden sind. Der Einzelne, dessen geistige Entwicklung ihn über alte Formen und Schranken hinwegführte, achte doch das, was ihn selbst hindert, als nötig und heilsam für solche, die eben in dem Alten noch ihre Befriedigung finden, und hüte sich vor praktisch falschen Verallgemeinerungen! Er bedenke, daß in den alten Ordnungen und Überlieferungen jedenfalls noch ein gutes Stück Wahrheit und Weisheit steckt, und in seiner Überzeugung vermutlich noch manches Unreife und Unabgeklärte, und ehre deshalb die Pflicht der Obrigkeit, das Alte so lange zu vertreten, als es Gesetz ist. Andrerseits kann er natürlich seine Überzeugungen nicht verleugnen, je mehr er zu erkennen glaubt, daß nicht Eigensinn sie diktiert hat. Eine Überzeugung kann man ja nicht der Obrigkeit zuliebe ändern, sondern nur der Wahrheit zuliebe. Deshalb ehre die Obrigkeit die Schwierigkeiten, die sich zumal in einer gährenden, einem naiven Glauben sich

entfremdenden Zeit für ernste Wahrheitsucher ergeben, halte die Ordnungen elastisch für solche, die ernst, sittlich, dem gewaltsam Revolutionären abgeneigt, eine selbständige Überzeugung vertreten! Dämpfet den Geist nicht! mahnt die Schrift, schließet die geistige Entwicklung nicht vorzeitig ab, haltet euch offen dem Einströmen neuen Lebens! Trotzdem werden Zusammenstöße nicht ausbleiben. Wie auch immer ihr Ausgang sei, die Beurteilung wird, falls sie auf beiden Seiten guten Willen voraussetzen darf, nicht einseitig nur das Alte oder nur das Neue loben wollen. Auch wenn das Neue inhaltlich im Recht ist gegen das Alte, so hat doch das Alte immer noch formales Recht, und auch das ist ein Recht. Das inhaltlich bessere Recht muß ja vertreten werden, aber sein Vertreter muß sich unter Umständen gefallen lassen, daß das formale Recht ihn dafür tötet. Das ist sein Märtyrertum, das er geduldig und sanftmütig auf sich zu nehmen hat. Die Theorie des leidenden Gehorsams in solchen Konflikten ist gegen das Gewissen. Willkürlich gewaltsamer Ungehorsam andrerseits ist schlecht, ist revolutionär. Leidender Ungehorsam ist die rechte Vermittlung zwischen beiden. Dem Ungehorsam liegt die Überzeugung eines höheren Rechtes zu Grunde; durch das Leiden, das der Ungehorsame ohne Widerstreben willig auf sich nimmt, drückt er aus, daß er die bestehende Rechtsordnung als gültig anerkennt und es billigt, wenn sich das Alte gegen das Neue mit den Mitteln des rechtlichen Bestandes wehrt. Die Obrigkeit wiederum wird für ihre Geltendmachung des Alten gegenüber einem Neuen, das erst spätere Zeiten als das Bessere erkennen, während viele ehrenwerte und tüchtige Zeitgenossen mit dem besten Willen darin nur ein Schlechteres erkennen konnten, sie wird dafür gleichfalls, zumal von späteren Zeiten, von nachgeborenen Geschlechtern entschieden verurteilt werden. Das ist ihr Märtyrertum, das sie geduldig und sanftmütig auf sich zu nehmen hat. Durch dieses doppelte Märtyrertum gestaltet sich der Fortschritt der Geschichte. Bald ist das Märtyrertum des Alten, bald das des Neuen edler. Schuld und Unschuld sind selten jede nur auf einer Seite. Selbst in dem Prozesse Jesu werden wir zwar niemals aufhören, die Unschuld des einen zu verkündigen, ohne aber deshalb das Gebahren der Richter nur aus Bosheit abzuleiten, da vielmehr hier, wie so oft, der Eifer für Gott mit Unverstand ohne Zweifel die größere Rolle gespielt hat.

Wir haben soeben das Volksleben in der Form des Staates betrachtet. Aber für eine höchste Gestaltung des Gemeinschaftslebens kann doch wohl der Staat mit seinem notwendigen Zwangscharakter

nicht als zureichend erkannt werden. Er ist zu schwerfällig und zu schematisch, um dem Geist zu genügen. Mit dem Christentum ist daher neben den Staat die Kirche getreten. Indem wir alle Verbindungen, die der Kirchenbegriff mit dem Staatsbegriff eingegangen ist, außer Acht lassen, fassen wir die Kirche rein ihrem Wesen gemäß als religiöse Gemeinde, als eine freie, innerlich unabhängige Gemeinschaft, zusammengehalten durch die Einheit des heiligen Geistes. Hier ist alles Steife überwunden. Wahlverwandtschaft bindet die Einzelnen; das Gefühl individuellen Mangels treibt zur Freundschaft; ausgleichende und emporziehende Liebe verklärt die Unterschiede der Verhältnisse und der Naturbegabung. Bloße legale Korrektheit genügt noch nicht zur Mitgliedschaft; das allein seligmachende Evangelium der Liebe muß beschworen werden, und jeder muß sich beugen unter ihre Autorität, die keine starr gesetzliche Autorität mehr ist und die doch alles, was gegen die Liebe streitet, nur um so beschämender richtet. Gläubig und doch duldsam, wahrhaftig und doch friedlich leben hier die Glieder als Brüder und Schwestern zusammen, Kinder Eines Hauses, getauft durch Einen Geist zu Einem Leib, Töne Einer Harmonie, größte Mannigfaltigkeit und größte Einigkeit von Herzen verbindend. So wie die Musik ihr Wesen hat nicht in der steten Wiederholung eines und desselben Tones, sondern in der Harmonisierung der Tonverschiedenheit und wie sie um so reicher ist, je mehr Klangfarben und harmonische Möglichkeiten sie entfaltet und zuläßt. Nicht alle in dieser christlichen Brudergemeinde stehen auf derselben Stufe des Lebens. Aber die Ehre der Gemeinschaft liegt allen am Herzen, und so wirkt die Gemeinschaft als eine objektive Macht der Bildung und Erziehung auf ihre einzelnen Glieder. Und diese untereinander wissen sich als Seelsorger und Erzieher, einer für den andern verantwortlich, jeder bemüht, im andern den originalen Gottesgedanken, der in ihm angelegt ist, zu entfalten, gebend und fordernd, was dem Einzelnen gerade in seiner Eigenart gut ist. Auch Jesus forderte ja nicht von allen, was er vom reichen Jüngling forderte, machte die Armut zwar den Aposteln, aber nicht der Gemeinde zur Pflicht, hart gegen die einen, weil sie Härte brauchten, war er weich gegen andere, weil sie Milde brauchten: kurz, von Fall zu Fall hat dieser große Erzieher seine Methode den Individualitäten angepaßt, nicht umgekehrt diese unter das Joch eines gewaltsamen Methodismus gezwungen. In der evangelischen Gemeinde oder Kirche, wie sie sein soll, ist die freieste und innigste Wechselwirkung von Individualismus und Sozialismus; sie befruchten

sich beide. Es ist verboten, sie voneinander loszureißen; Gott hat sie ewig geeint, und was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden. Einerseits kann der Individualismas den Sozialismus nicht entbehren. Selbst die weltflüchtige Klosterbewegung ist ohne den Gemeinschaftsgedanken nicht fertig geworden. Der spröde Individualist, der weiter nichts sein will, als was sein Name besagt: nämlich unteilbar, undurchdringlich, und der in dieser Undurchdringlichkeit sich gegen die Berührung mit den Mitmenschen abschließt, wird in der Unliebenswürdigkeit dieses „Rühr mich nicht an!" ein Sonderling, in unglücklicher Selbstliebe und Selbstbehauptung vorzeitig erstarrend und verschrumpfend. Andrerseits kann ein gesunder Sozialismus doch nichts weiter sein wollen, als eine Macht der Verbreitung individueller Güter, eine Beurteilung und Gestaltung der Verhältnisse nach dem Gesichtspunkt, daß möglichst viele Individuen ein Geistesleben führen können, auf daß die Person nicht zu verkümmern brauche unter einem Drucke, dem ihre Spannkraft nicht gewachsen ist. Nur in solcher Wechselwirkung von Einzel- und Gemeinschaftsleben giebt es eine Entwicklung, die das Subjekt nicht atomistisch isoliert, die Gemeinschaft nicht kommunistisch nivelliert und dadurch beide entleert und entwertet.

Soll ich zum Schluß andeutungsweise noch einige evangelische Ratschläge geben, wie wir unsere Persönlichkeit am besten beleben und entwickeln, so würde ich deshalb vor allem sagen: reißen wir unsere Person nicht los von den gottgewollten Zusammenhängen geschichtlicher und ewiger Art, aus denen heraus- und in die hineinwachsend sie stark ist! Pflegen wir die Gemeinschaft mit den Gliedern der wahren Gemeinde und mit Gott selbst, dem Vater der Geister! Unter den Gliedern der Gemeinde aber, sofern diese über alle Zeiten und Völker sich erstreckt, wollen wir vor allen auf uns wirken lassen die großen Geister, die Heroen, die uns gegeben sind, damit ihre Größe uns zur Mahnung eigener Größe werde, ihre Selbständigkeit uns zu eigener Selbständigkeit des Geistes erziehe. Zu den stärksten Bildungsmitteln der Persönlichkeit gehört das Studium ausgezeichneter Männer und Frauen, die dem Geiste näher waren, als wir. Nachdrücklicher, als jede unpersönliche Wahrheit, bildet das persönliche Vorbild. Laßt uns Biographieen lesen, die Lebensbilder großer und guter Menschen, unserer Denker, Dichter, Künstler, Staatsmänner, Glaubenshelden! Studieren wir dabei möglichst alles, was wir von einem bedeutenden Menschen und über ihn erlangen können, was er gethan und was er geschrieben hat; nippen wir nicht bloß an dem

und jenem, sondern suchen wir den ganzen Menschen zu durchdringen! Große Menschen sind aber stets Konzentrationsmenschen gewesen, Menschen, die alles abstießen, was sie ihrem Lebenszweck nicht unterordnen konnten. Deshalb werden wir durch diese großen Vorbilder uns vor allem eines lehren lassen: Konzentration, Abstoßung alles Ballastes, der nicht nachweisen kann, daß er dem Geist zu seinem Tiefgang nötig sei. Geistige Arbeiter seien gewarnt vor dem zersplitternden Lesen allzuvieler Broschüren, studieren wir dafür lieber ein paar gute dicke Bücher mit gewissenhafter Treue! Dem Leben der meisten Menschen fehlt die Methode, die geistige Technik; laßt uns Methode in unser Leben bringen! Die interessantesten Dinge mögen uns ruhig böhmische Dörfer bleiben, wenn wir eben nicht in Böhmen, sondern in andern Provinzen des Reiches Gottes zu Hause sein sollen, aber da auch wirklich zuhause! Schließlich ist die Richtschnur der wahren Bildung die Erbauung des eigenen geistigen Selbst, daß es sich möglichst lebensvoll für sich und andere entfalte, daß es allen äußeren Bildungsstoff nur soweit aufnehme, als es ihn innerlich-persönlich assimilieren kann. Alle Bildung, die nicht Erbauung ist oder werden kann, ist vom Übel. Sie ist eine Last, werfen wir sie fort, wir sind nicht verpflichtet, uns an dem ungeheueren Stoffe, den die Geschichte aufgehäuft hat, statt gescheidt und lebendig, vielmehr dumm und todt zu lernen. Wir sind nicht für ihn, er ist für uns da. Non scholae, sed vitae! Gegenwärtiges Leben im umfassendsten Sinne ist der Endzweck, dem wir das Studium des Vergangenen unterordnen und durch den wir es begrenzen sollen. Der Lebende hat Recht.

Ich nenne endlich das Gottesbewußtsein als höchstes Belebungsmittel der Persönlichkeit. Vor allen andern wird das Leben Jesu uns auf diese Höhe führen, das Leben des Menschensohnes und des Gottessohnes. Vergessen wir nicht, ihn auf uns wirken zu lassen! Und Jesus wird uns dann führen zu Gott, zu dem Gott, in dem sich das Persönliche vollendet. Denn ich sage mit dem Philosophen Lotze und zugleich gut christlich: „Vollkommene Persönlichkeit ist nur in Gott; allen endlichen Geistern ist nur eine schwache Nachahmung derselben beschieden; die Endlichkeit des Endlichen ist nicht eine erzeugende Bedingung der Persönlichkeit, sondern eine hindernde Schranke ihrer Ausbildung.“ Gott ist nicht Individualität, aber er ist Persönlichkeit, jedenfalls nicht weniger, sondern mehr, nicht unterpersönlich, Unterseele also, sondern wenn uns das Wort „persönlich“ noch nicht genug zu sagen scheint, dann überpersönlich, Über-

seele, worin doch das Persönliche vollständig enthalten und erhalten wäre. In der durchaus zentralen, Natur und Geist umspannenden Persönlichkeit des großen Vaters der Welten entspringen und münden die Quellen, Bäche, Flüsse, Ströme alles persönlichen Werdens und Ringens. Andacht zu diesem unserem ewigen Vater und Herrn, Emporstreben zu seiner überweltlichen Vollkommenheit helfe uns armen, reichen Menschenkindern sowohl zu der Demut, die da spricht: „Nicht daß ichs schon ergriffen hätte oder schon vollkommen sei", als auch zu dem Stolze, der sich für das Höchste bestimmt glaubt, der in dem Reiche des persönlichen Gottesgeistes auch seine Persönlichkeit geborgen weiß. Denn nichts Unterpersönliches und Unpersönliches, wie es auch heiße und wo wirs auch suchen, sondern die verklärte, in ihrer Art vollendete Persönlichkeit ist das Ende der Wege Gottes.

Weimar. Paul Graue.



Neue Bücher.

Grundbegriffe und Grundsätze der Volkswirtschaft. Eine populäre Volkswirtschaftslehre von Karl Jentsch. (VIII, 446 S.). Leipzig. Fr. Wilh. Grunow 1895. 2.50.

Mehr als früher empfindet der Laie das Bedürfnis nach einem zuverlässigen Leitfaden durch das scheinbare Gewirr der wirtschaftlichen Erscheinungen unserer Zeit. Einzelne Akademiker, wie J. Lehr (München), E. v. Philippovich (Wien) haben diesem Bedürfnis durch Herausgabe der Grundzüge ihrer Vorlesungen abzuhelfen gesucht. Hier tritt uns in vorzüglicher, lebendiger und stets das Wichtigste herausstellender Darstellung das Gesamtgebiet der Volkswirtschaft gegenüber, geschildert zwar von einem Laien, aber von einem jener „Laien," welche mit dem einfachen gesunden Menschenverstand den „Wald" sehen, wo die Wissenschaft uns oft nur einzelne „Bäume" vorführt!

Ihren Ausgangspunkt nimmt die Schrift von unseren realen Verhältnissen: „da die Volkswirtschaft die geregelte Fähigkeit eines Volkes für seine Bedürfnisbefriedigung ist, so ist damit der nächste Zweck der Volkswirtschaft klar gegeben: er besteht eben in der Bedürfnisbefriedigung, und diese ist das Gemeinwohl im volkswirtschaftlichen Sinn. Der nächste Zweck der Wirtschaft unseres Volkes ist, alle Volksgenossen mit ausreichender Nahrung und gesunder Wohnung zu versorgen."

Wo die Quelle des volkswirtschaftlichen Denkens eine so gesunde ist, da fließt auch das Wasser hell und belebend.

Wer das Buch von Jentsch mit Verstand gelesen hat, wird in den wichtigeren wirtschaftlichen Fragen sich ein eigenes Urteil zu bilden vermögen, und deshalb möchten wir es dringend empfehlen. L.

Kaufmann oder Schmarotzer? Von **M. Uhlenhorst.** Eine Anklageschrift gegen den Handelsstand unserer Zeit. Neubrandenburg, Verlag von Otto Nahmmacher 1896. 48 S. 8°. —.50.

Diese kleine Schrift, welche sehr lebhaft und packend geschrieben ist, wird noch von sich reden machen. Ein Hamburger Kaufmann, wie es scheint, einer, dem es persönlich „gut geht", legt sich darin die Frage vor, ob der heutige Handelsstand den Anforderungen, die vom Standpunkte gesunder Volkswirtschaft an ihn gestellt werden müssen, noch Genüge leistet, und beantwortet diese Frage dahin, daß dies ganz und gar nicht mehr der Fall sei. Wenn man an den heutigen Handel den einzig richtigen Maßstab für produktive Thätigkeit und allgemeine Nützlichkeit anlegt, nämlich die Forderung der Warenvermittelung zwischen Produzenten und Konsumenten mit dem geringsten Aufwand an Zeit und Kraft, so ergiebt sich, daß in ihm vielmehr umgekehrt eine ganz unglaubliche Verschwendung von Zeit und Kraft, d. h. von Arbeit und Geld stattfindet. An der Hand zahlreicher, dem klein- und großstädtischen Leben entnommener Beispiele wird der Beweis für diese Thatsache zahlenmäßig und in zwingender Weise geführt. Die moderne Verkehrsentwicklung und das Erstehen einer breiten, jedermann zugänglichen Öffentlichkeit haben dem Handel das Recht einer Sonderstellung entzogen und seine ehemalige Rolle als Kulturträger unnütz gemacht. Der Verfasser weist nach, daß bei einer rationellen Organisation der Warenvermittlung Milliarden erspart werden könnten, die dann hinwiederum den produktiven Ständen durch Steigerung der Kaufkraft des Geldes und allgemeine Verbilligung der Produkte zu gute kämen. So richtig dieser Gedankengang, so zwingend die Beweisführung ist, so falsch ist meines Erachtens der Schluß, zu dem er gelangt. Obgleich ein abgesagter Feind der Sozialdemokratie, will der Verfasser merkwürdiger Weise eine kommunistische Regelung der Güterverteilung von Staats und Gesetzes wegen. Er sieht nicht, daß der einzig mögliche Weg, den anarchischen Handel und seine destruktiven Wirkungen zu beseitigen, der progressive genossenschaftliche Aufbau umfassender Konsumorganisationen auf dem Boden der wirtschaftlichen Freiheit ist. Daß die kommunalen und staatlichen Verbände, je nach dem Grade ihrer ökonomischen Einsicht, diesen Prozeß fördern oder hemmen können, ist leicht verständlich.

Die Uhlenhorst'sche Schrift kommt sehr gelegen, insofern sie vorzüglich geeignet ist, in dem gegenwärtig tobenden Kampfe zwischen den Konsumvereinen und Kaufleuten nach allen Seiten hin aufklärend zu wirken. Mülberger.

Die evangelisch-soziale Bewegung, ihre Geschichte und ihre Ziele. Von **Paul Göhre.** Leipzig, Fr. Wilh. Grunow. 1896. 200 S. 8°. 2.—.

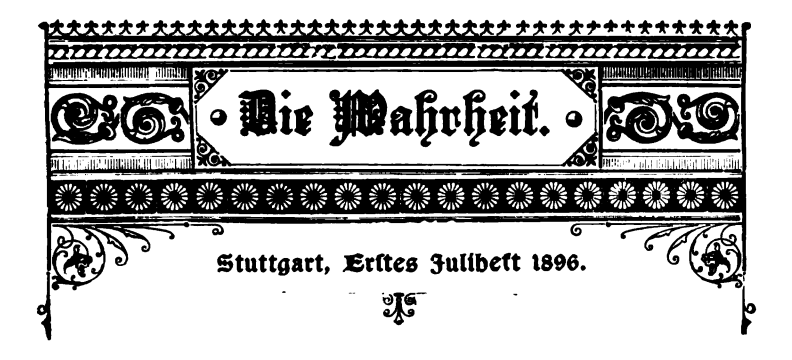
Diese Schrift ist — leider knapp — zum diesjährigen ev. soz. Kongreß erschienen. Die Darlegung der Ziele, die die ev. soz. Bewegung nicht sowohl hat, sondern sich erst stecken müßte, ist darin bei weitem die Hauptsache; die Erzählung der Geschichte dient offenbar nur dem Zweck, die Notwendigkeit dieser Ziele klarer hervortreten zu lassen. Göhre findet nun, daß die evangelisch-soziale Bewegung eine Doppelentwicklung nehmen muß: „sonst wird sie nur noch zerfahrener, zersplitterter, unschlüssiger werden als bisher, immer mehr nur eine große Kraftvergeudung und schließlich nichts als eine einzige Diskreditierung des evangelischen Christentums". Man muß nämlich die sozialagitatorische Arbeit von der sozialethischen oder sozialversöhnenden sondern.

Dem evangelisch-sozialen Kongreß ist ausschließlich die letztere zuzuweisen, die sich auch allein mit der Stellung des im Kirchenamt stehenden Geistlichen verträgt. Denn „Geistliche im Amt können nicht sozialpolitische Parteiführer sein“. Die unentbehrliche sozialagitatorische Thätigkeit aber muß übernommen werden von einer „sozialen Reformpartei aller kleinen Leute“, in die sich unter der gegenwärtigen gemeinsamen Anfeindung die „Alten“ und „Jungen“ der Evangelisch-Sozialen zusammenfinden sollten, die aber im Notfall die „Jungen“ allein anstreben müssen, wenn sich die „Alten“ nicht endlich von der konservativen Partei loslösen wollen.

Ich enthalte mich jedes Urteils über diese Vorschläge und verweise den Leser auf die Schrift Göhres selbst, die ich (direkt und indirekt) zum Belehrendsten zähle, das ich über diese Dinge schon gelesen habe. Nur das will ich noch hervorheben, daß mir Göhres Gedanken über die sozialagitatorische Thätigkeit der Evangelisch-Sozialen noch im Fluß befindlich erscheinen. Er stellt ihr die Aufgabe, „den gesamten sittlichen und religiösen Inhalt des Evangeliums auch im wirtschaftlichen und sozialpolitischen Getriebe unseres Volks mit rücksichtslosem Mut zur Geltung und Anwendung zu bringen“. Er warnt aber nachdrücklich vor dem Versuch, „von den religiösen und sittlichen Kerngedanken des Evangeliums zu einer evangelisch-sozialen Theorie, einer evangelischen Wirtschaftslehre und evangelischen Wirtschaftspolitik zu gelangen“. „Mit demselben Recht, demselben Beweismaterial, derselben Beweiskraft kann ein Christlich-sozialer dem Handwerk helfen wollen durch Innungszwang und Befähigungsnachweis oder durch Genossenschaften und Fachschulen. Dieselben sittlichen Motive können für beiderlei Handlungsweise geltend gemacht werden“. „Das Christentum muß zwar der künftigen Reformpartei Begeisterung und Mut, ihren Mitgliedern edle Gesinnung, Charakterfestigkeit und Opferfreudigkeit, ihrem sozialpolitischen Handeln das letzte Ideal geben, aber es kann ihr nicht auch ihr Programm, ihr politisches Urteil, ihre volkswirtschaftlichen Ideen, ihre parlamentarische Taktik geben“. Aus diesen und einigen anderen Voraussetzungen ziehe ich nun aber den Schluß, den Göhre jetzt vielleicht noch ablehnt: dann soll die künftige Reformpartei in der agitatorischen Thätigkeit überhaupt nicht mit ihrem „Christentum“ operieren, sondern schlicht und klar nichts anderes sein wollen als eben „die soziale Reformpartei aller kleinen Leute“. Denn die Gefahr ist zu groß, daß man die Christlichkeit des letzten Ideals auch für das Programm in Anspruch nimmt. Auch müßte ja eigentlich jeder, der den gesamten Inhalt des Evangeliums auch im sozialen Leben unseres Volkes mit rücksichtslosem Mut zur Geltung zu bringen sucht, der sozialen Reformpartei beitreten, die in diesem Zeichen siegen will. Und wer der Partei nicht beiträte, setzte sich also dem Verdacht aus, daß es ihm mit der praktischen Bethätigung des Christentums nicht so rechter Ernst sei. Es wird der künftigen Reformpartei, der ich übrigens zum voraus alles Gute wünsche, nur zum Heil dienen, wenn sie es verschmäht, sich durch agitatorische Verwendung ihrer Christlichkeit da und dort Eingang zu verschaffen. Chr. Schrempf.



Für die Redaktion verantwortlich der Verleger, an den man die für die Wahrheit bestimmten Aufsätze und Briefe persönlich richten wolle (E. Hauff, Firma: Fr. Frommanns Verlag in Stuttgart).



Die „Volksdichterin" Ambrosius.

Volksdichterin! Auch hier ist es ein unrichtiger Name, der auf unrichtige Spur leitet und das Urteil des Publikums verwirrt. Ambrosius ist keine Volksdichterin. Volksdichter ist, wer die Gefühle des Volkes d. h. derjenigen, deren Leben sich außerhalb des Kreises der durch technisches Erlernen zu erlangenden Bildungsgebiete bewegt, zur Darstellung zu bringen weiß. Ob er selbst dem Volke in diesem Sinne angehört oder nicht, ist gleichgültig. Das große Verdienst des Volksdichters ist es aber, nicht nur in diese Kreise die Fackel der Poesie zu tragen und das Volk im Gefühle seiner selbst zu erheben, sondern auch durch litterarische Verkörperung des im Volke liegenden ungetrübten, unverkümmerten Lebensgehaltes die Litteratur zu bereichern, die volkstümliche Richtung unserer Poesie zu fördern und uns unser Volk lieben zu lehren.

Der Volksdichter ist nicht individualistisch — er trennt sich nicht vom Volk; er sagt uns, was Tausende denken und fühlen, und spricht es in der Weise aus, wie es im Gefühl der Tausende lebt. Er ist naiv; er verweilt nicht im Ausspinnen und Ausmalen der Affekte; er deutet mit einem Zuge seine Empfindungen an, er zeigt in einem Gleichnis, in einem Bilde sein inneres Leben; er seufzt nicht, er läßt nur von ferne die inneren Gemütswallungen ahnen, die in ihm erbeben: der poetische Seufzer setzt einen tief gebildeten Geist voraus, einen Geist, der im stande ist, die Empfindung des verwundeten Herzens durch Bild und Laut zum Ausdruck zu bringen. Wenn das Volk Seufzer sendet, so spricht es seine Gefühle in der einfachsten, ungekünsteltesten Weise aus:

Denke, daß es Seufzer sein,
Die ich zu Dir sende.

Nach allem diesem ist Ambrosius weit entfernt davon, eine Volksdichterin zu sein; ihre Dichtungen sind zum geringsten Teil naiv, meistens bewegen sie sich in der Sphäre des Sentiments, sogar bis in das Bereich des Sentimentalen hinein:*) es ist nicht ein Herz, das mit dem Volke denkt und singt, sondern eine Seele, die sich in ihrer Umgebung gründlich vereinsamt fühlt, die den Abstand zur Bildungsstufe des Volkes tief empfindet, und eben diese Empfindung ist es, der die meisten Gedichte entsprossen sind. Ambrosius ist eine Sentimentdichterin, also Kunstdichterin und muß als solche beurteilt werden.

Sie ist eine halbgebildete Frau und trägt die Spuren der Halbbildung an sich; sie hat von Jugend auf die Gartenlaube gelesen und sich an den Backfischromanen der Marlitt erbaut; sie hat dann etwas von allgemeiner Bildung aufgefangen und den Unterschied zu ihrer Umgebung um so tiefer gefühlt; es ging ihr die Empfindung auf, daß es auf der Welt noch etwas anderes giebt, als die Sphäre ihres Bauerndorfes und als das Wissen, das sie vom Lehrer und Pastor erhielt. Dagegen war natürlich die Erlangung einer weiteren allgemeinen Bildung, die Versenkung in die tieferen Fragen der Menschheit, die die moderne Welt bewegen, durch die Umstände ausgeschlossen. Das mag tragisch genannt werden, und es ist zu bedauern, daß eine so bildungsfähige Seele in den Jahren, wo sich der Mensch gestaltet, nicht über diese Schule hinausgekommen ist; aber unsere Sache ist es nicht, das subjektive Verdienst der Frau zu beurteilen, sondern die objektive Bedeutung ihrer Gedichte zu bestimmen.

Das ist um so nötiger, als das Publikum sich gerade in dieser Beziehung durch sein Gefühl irreführen läßt. Es ist etwas ganz anderes, ob man sich wundert, daß eine Frau in ihrem Stande und von diesem Bildungsgrade das hat leisten können, was vor uns liegt; es ist etwas anderes, ob man sich persönlich hingezogen fühlt zu einer seltenen Erscheinung, die uns dadurch überrascht, daß sie in diesem Maße über den Bildungskreis ihrer Umgebung hervorragt; es ist etwas anderes, ob man sich persönlich erfaßt fühlt von dem edlen Charakter der Frau, der aus ihren Dichtungen hervorgeht. Die Dichtung ist nicht dazu da, um uns eine Probe dessen zu geben, was

*) Über diesen Unterschied vergl. meinen Aufsatz über Sentiment und Sentimentalität in der Zeitschrift für vergleichende Litteraturgeschichte N. F. IX. S. 273 f.

jemand auch in niederen Verhältnissen leisten kann; sie ist nicht dazu da, uns in hausbackener Natürlichkeit eine Persönlichkeit zu zeigen, die uns durch ihre edle, biedere Gesinnung anzieht; die Dichtung, namentlich die Sentimentdichtung, ist dazu da, das menschliche Gemüt in seiner höchsten Erhebung darzustellen, da wo es das Unendliche berührt und im Anempfinden des Weltalls und der Gottheit die Einheit vom Subjektiven und Objektiven, die Einheit von Sein und Wollen zum Ausdruck bringt. Da muß die reale Persönlichkeit des Dichters zurücktreten; wer in den lyrischen Ergüssen nach dem wirklichen Leben des Dichters sucht, der zeigt, daß ihm das innere Verständnis der Poesie fehlt; wer in der Dichtung die realen Lebensvorgänge treulich geschildert wähnt, der zeigt, daß ihm das Schaffen des Dichters unverständlich geblieben ist*). Das Publikum wird allerdings öfters denjenigen Dichtern und Dichterlingen zujubeln, aus deren Gedichten ganz deutlich zu ersehen ist, ob und wie sie verheiratet sind, ob ihnen einmal ein großer Lapsus oder ein kleines Lebensmalheur zugestoßen ist, und ob sie sich eines guten oder schlechten Magens erfreuen. Das ist aber eine Schwäche des Publikums: der Dichter muß hinter seinen Werken verschwinden. Wer Dichtungen richtig beurteilen will, der muß die Person des Schöpfers der Gedichte völlig zurücktreten lassen: die Beurteilung muß erfolgen, als wüßte man von dem Dichter und seinem Leben nichts und wären seine Gedichte aus unbekannten Höhen zu uns herabgekommen; erst dann sind alle trübenden Elemente des Urteils eliminiert. Es ist wie bei der Beurteilung der reproduktiven Künste. Es mag allerdings zu verwundern sein, wenn eine Schauspielerin es vermag, die Frau Fluth in den lustigen Weibern annehmbar zu geben, während zu Hause ihr Kind im Sterben liegt; es mag im höchsten Grade verwunderlich sein, wenn zwei Schauspieler, die eben einen Prozeß auf Tod und Leben miteinander führen, Romeo und Julia zusammen zu spielen vermögen: aber dies wird uns nicht beeinflussen, wenn wir zu sagen haben, ob die Aufführung gut oder schlecht war; und fürwahr, der

---

*) Etwas anderes ist es natürlich, wenn der Litterarhistoriker das Leben des Dichters erforscht, um psychologisch die Umstände zu entdecken, die auf den Geist eingewirkt und, vereint mit vielen andern Faktoren, die Dichtung gezeitigt haben. Dagegen darf es dem Litterarhistoriker nicht einfallen, die einzelnen Begebnisse des Lebens in der Dichtung zu finden; es wäre dies, als ob man in der Entwicklung der Blume die Lebensfunktionen des Gärtners erkennen wollte.

würde in den ersten Gründen der Beurteilung fehlen, welcher aus der Aufführung des König Lear schließen würde, daß der Schauspieler im Leben ein Griesgram, oder aus der Auffassung des Falstaff, daß er ein genialer Trunkenbold sei.

Stellen wir uns aber auf diesen objektiven Standpunkt, so können wir nicht anders urteilen, als daß die Gedichte der Ambrosius nur sehr selten über das einfache Mittelmaß hinausragen und der wahre poetische Geist fast durchweg fehlt; die Gedichte leiden an innerer Bedeutungslosigkeit. Die Frau hat eine leichte Versifikation und Reimfindung, wie sie sich im Volke da und dort findet. Als ich einst vor Jahren im Wiesenthal thätig war, kannte ich einen Bürgermeister einer kleinen Gemeinde, einen Landsmann Hebels, dem die Versifikation so auf den Lippen saß, daß er bei jeder Gelegenheit in Versen und Reimen sprach.

Außerdem fehlt es der Dichterin nicht an Gemüt und Empfindung, und der Leser bekommt das Bild einer Frau, die bei der harten Arbeit, mit der Sense hantierend oder am Kochherd stehend, ihr edles Gemüt in Gedichten entlädt und dabei schon aus dem Kochtopf heraus zur Überzeugung kommt, daß das Lorbeerblatt bitter ist (eine Überzeugung, die andern erst aus vieler trüber Lebenserfahrung entsprießt). Aber alles das macht nicht den Dichter, namentlich nicht den Sentimentdichter; der Dichter muß das Gefühl des Allgöttlichen in sich tragen, die Natur muß ihm ihre Bilder leihen, um durch den Ausdruck der Gefühle die Einheit von Sein und Empfinden auszudrücken — davon finden wir in den Gedichten kaum eine Spur, es fehlt der poetische Hauch fast völlig.

Eine leichte Versifikation also — allerdings ist die Dichterin fern von einem feinen rhythmischen oder musikalischen Reimgefühl; sie irrt, wenn sie in dem Geleitgedicht von der Anschauung auszugehen scheint, daß dies erst gelernt werden muß: das rhythmische Gefühl muß im Dichter liegen; aber allerdings, es ist einer großen Ausbildung und Entwicklung fähig. Da wäre es aber der Dichterin dringend zu raten, es in dieser Hinsicht nicht etwa bei solchen „Naturdichtungen“ bewenden zu lassen: denn dies darf keine Umschreibung dafür sein, daß der Dichter nicht durch Selbstkritik und tüchtige Selbstprüfung das Höchste erstreben solle. Besonders wünschenswert wäre es z. B., wenn der „Lorbeerzweig“ nicht auf „Euch“ (S. 112)*), die Germanen nicht auf die „Tannen“ (S. 111), „das“ auf „naß“ (S. 23), „Bahn“ auf

*) Ich zitiere nach der mir eben vorliegenden 5. Auflage.

„dann" (S. 80), „bin ich" auf „innig" (S. 10), „Husaren" auf „Narren" (S. 86) reimten, wenn die vielen, vielen unreinen Reime und auch prosodische Härten, wie:

Und hoch als Stern auf dich, Geliebter, seh'n (S. 90),

vermieden würden. Wer als Dichter seine der Kunstdichtung angehörigen Poesien veröffentlicht, ist gehalten, an sich strenge Kritik zu üben, und darf sich nicht darauf berufen, daß er ein Naturkind sei.

Denn, wie bereits bemerkt, Natur- und Volksgedichte sind die Produkte der Verfasserin nicht, und als Kunstdichtungen müssen sie beurteilt werden.

Inhaltlich ist aber überall die Gartenlaube lesende Halbgebildete zu erkennen. Die Dichtungen sind fern davon, aus dem Volksgeiste und aus den Bildern des Volksgeistes zu schöpfen. Nach ihr taucht der Dichter in den „Born des Schönen" (S. 9), das Kind wird mit des „Geistes Licht getränkt" (S. 56), das Herz von „Geierkrallen" zerrissen (S. 11), die Saite des Herzens (S. 62), der Lebenskahn (S. 59), der Wermutsbecher (S. 36), der höchsten Schönheit Straße (S. 95), auch die romantische „blaue Blume" (S. 112) — alles das sind Züge, die nicht aus dem Volkskreise, sondern aus der Gedankenwelt der Gebildeten stammen, die der Dichterin auf die eine oder andere Weise angeflogen sind. Um die Volkstümlichkeit zu erproben, giebt es ja ein untrügliches Mittel: das eigentlich volkstümliche Lied ist Dialektlied, und ein volkstümliches Gedicht der Schriftsprache zeichnet sich dadurch aus, daß es ohne Schwierigkeit als im Dialekt gedichtet vorgestellt werden kann. Man erprobe derartige Wendungen, ob sie sich zur Dialektsprache eignen!

Und diese Floskeln sind meist nur Flickwerk, die auf das Übrige aufgesetzt sind, sie wachsen nicht aus dem Gedankenkreise organisch hervor, und kein Wunder, daß sich neben ihnen große Geschmacklosigkeiten finden; denn die Läuterung des Geschmacks wäre unter diesen Umständen nicht zu erwarten. So

S. 65: Die Sterne winken: o komm her!
S. 47: Thut es dir weh? — — —
Es thut nicht weh. — — —
Thut es weh? — — —
S. 94 gibt Anlaß zu heiteren Scherzen.

Auf S. 35 ist vom Brauttage zwischen Frühling und Erde die Rede; da heißt es:

Sind ferne Leid und Sorgen — —
Die kommen erst im Ehestand.

Auf S. 107 wird die Liebe als Scheiter Stück um Stück auf den Herd gelegt.

Auf S. 121 kommt es vor, daß beim Niedersenken des Sarges ein Schmetterling das Bahrtuch umgaukelt u. a.

Diese Geschmacksverirrungen zeigen die Halbgebildete, die mit den fremdartigen Floskeln und Bildern fehlgreift, weil ihr diese nicht zur zweiten Natur geworden und sie sie darum nicht in einer sinngerechten Weise zu behandeln weiß. Wie kann man bei dem bekannten und vielgebrauchten Bilde, daß der Frühling oder die Sonne die Erde als Braut umfaßt, an Ehestand und Wehestand, beim Liebesopfer an unsere Holzscheiter denken? Wie paßt das: Komm her in eine solch geisterhafte Umgebung, wo die Sterne sprechen — diese sprechen natürlich in der erhabensten Weise, nicht so, wie man im Volke dem Knecht oder der Magd ruft.

Wie viel die Dichterin von andern Dichtern gelesen und direkt oder indirekt kennen gelernt hat, entzieht sich natürlich unserem Urteil. Auf S. 73 sind die: Ernsten, dunklen, zaubermächt'gen Augen wohl kaum ohne Reminiszenz an Lenau zu denken, wobei allerdings die wunderbare Musik jener Lenau'schen Verse nicht von fern erreicht wird.

Das (S. 121): Ich seh's dir an den Augen an, weist wohl sicher auf Goethe, d. h. es fängt goethisch an und geht — ambrosisch weiter.

Das sind natürlich ganz erlaubte und jedem Dichter gestattete Reminiszenzgestalten *); ich führte sie nur an, um auch hier zu konstatieren, daß wir es nicht mit einer Volksdichterin, sondern mit einer Kunstdichterin zu thun haben, die eben deshalb, weil ihr das Schicksal nicht eine weitere Bildung gegeben, unrichtigerweise als Volksdichterin betrachtet wird.

Wenn andrerseits manche Gedichte mit ihrem Refrain an den Volkston anklingen und mit diesem fast eine Spur des sonst in den Gedichten so schmerzlich vermißten Humors zeigen (z. B. S. 11, 47, 48, 66), so ist dies doch nur ein gemachter, kein wirklicher Volkston, wie er sich ja auch bei andern Kunstdichtern, oft in einer viel gelungeneren Weise findet.

Natürlich kann bei diesem Sachverhalt von einer höheren philosophischen Anschauung, von der aus die Dinge der Welt und des

*) Um so mehr, als die goethischen Verse selbst an das Volkslied anklingen.

Lebens betrachtet werden, von einem tieferen Blick in die Einheit aller Wesen, von einer intuitiven Schau in die Rätsel des Lebens und Todes nicht die Rede sein. Die metaphysische Grundlage ist der einfache Kirchenglaube, den die Dichterin in der Schule und Predigt gelernt hat — ein an sich sehr treffender und richtiger Glaube, der für jene Lebensverhältnisse vollauf paßt; von einem Kunstdichter aber verlangt man mehr: man verlangt ein mindestens intuitives Weiterdringen in die Geheimnisse des Lebens, ein Fragen und Spähen nach den höchsten Dingen, das auf jener Bildungsstufe natürlich noch nicht möglich ist, ein Anklingen an die geheimnisvollen Forschungen der Denker dieser Erde. Allerdings zeigen uns manche Gedichte eine Untergangs- und Auflösungssehnsucht, die sich ja bei dem Sentiment leicht einfindet, hier aber bisweilen stark zum Sentimentalen wird; man vgl. z. B. S. 58 Sonne möcht ich sein:

> Möcht ich selber hoch und hehr
> Langsam ohne Laut verbluten.

Hier ist der Untergangswille mehr Phrase als Innerlichkeit (darum sentimental). Man vergleiche damit die wundervoll poetische Strophe von Herwegh, in der dieser Gedanke den vollen und ächten Ausdruck findet.

Auch die Liebe aller lebenden Dinge klingt in verschiedenen Gedichten aus, so S. 76, 79 u. a., und die Verbindung der Wesen wird an manchen Stellen angedeutet; aber alle diese Gedanken werden nirgends zu tieferen poetischen Ahnungen weitergebildet.

Das Naturgefühl der Dichterin aber ist das Naturgefühl des von höheren Weltanschauungen noch nicht erfaßten Menschen aus dem Volke, der, weil seine Nerven gesund sind, sich freut, daß die Sonne scheint und die Lerche singt und um das Feld sich ein Tannenwald säumt; und da die Dichterin ganz besonders ihr bisher so wenig poetisch beliebtes Ostpreußen leben läßt, so hat sie hierin, namentlich bei ihren Landsleuten, guten Anklang gefunden.

Also unvollkommene Sentimentdichtung, Sentimentdichtung mit wenig poetischem Gehalt, keine Naturdichtung. Nur in den Gedichten an die Kinder finde ich bei der Dichterin den ungetrübten oder doch wenig getrübten Volkston, dem auch ein Anflug von Humor nicht fehlt: es sind Gedichte, die an Bürger erinnern, wenn sie auch nicht seine Originalität, Kraft und Sprachgewalt erreichen, s. S. 70, 71, 72, 105. Hier treten uns wirklich einfache Volksweisen entgegen; so etwa auch noch der kleine Bernhard S. 38. Andere aus der länd-

lichen Erfahrung geschöpfte Gedichte dagegen, die etwa den Volkston zu treffen suchen, sind völlig abzulehnen: die Misere des Lebens, wie das Dorfspital S. 90, das weinende Kindlein S. 96, das süße Mariechen S. 31, das öffentliche Tanzvergnügen S. 32, das Gedicht vom Blinden und Taubstummen S. 14 u. a.: dies alles ist in dieser Gestalt nicht poetisch; derartiges wird nur poetisch durch eine tiefe metaphysische Welterkenntnis von der Natur des Leidens, die bei der Dichterin nicht zu finden ist. Was braucht man uns in Versen zu sagen, daß es in einem Bauernspital schlimm aussieht, oder daß ein Bauernmädchen, das ein uneheliches Kind bekommt, schlimm daran ist, oder daß bei einem Tanzvergnügen auf dem Land das kleine Kind auf der Mutter Schoß das unschuldigste der Anwesenden ist? Und wenn der Schulknabe sein Butterbrot dem armen Kinde schenkt (S. 37), so ist das sehr brav; allein derartige gutartige Betrachtungen sind darum noch nicht poetisch; ebensowenig als das Mitgefühl mit der alten Jungfer (S. 17), der es eben recht geschieht, wenn sie sich im Leben nicht genügenden inneren Fond erworben hat, so daß sie trotz ihrer Bravheit zur „alten Jungfer" vertrocknet.

Natürlich konnten trotz alledem die Gedichte des Beifalls in weiten Kreisen sicher sein; denn sie bieten keinem Rätsel, wie die Dichtungen Goethes, und zeigen alles in so handfester, verständlicher Weise, die angekränkelte Romantik hält sich so fern von der Tiefe der weltenschauenden Philosophie, es ist immer so leicht zu greifen, was die Dichterin meint, und man kann ohne längeres Besinnen das ganze Bändchen zu Ende lesen, ohne sich dadurch geistig erregen zu lassen. Die Bilder aus dem Volk mit all ihrer Misere des Lebens wecken natürlich einigermaßen das Mitleid, das Schicksal der Dichterin macht auch ihre Gedichte interessant, und so gefällt sich das deutsche Publikum hierin viel mehr als in den monumentalen Werken Goethes, die von Rätseln starren und die Bilder der Welt in der verklärten Gestalt der Poesie bringen, damit aber auch unsere Gedankenwelt im innersten bewegen: Goethes Gedichte konnten zu seinen Lebzeiten niemals so viel Auflagen erfahren, wie die der Ambrosius.

Warum ich dies sage? Gönne ich der unglücklichen Dichterin nicht ihren äußern Erfolg und die Anerkennung so mancher, deren Stimme im deutschen Publikum gerne gehört wird?

Niemand wird mir eine so lächerlich kleine Empfindung zumuten. Aber es sind höhere Interessen im Spiel. Es gilt zunächst, das deutsche Volk darauf hinzuweisen, was eigentlich Natur- und Volksdichtung ist, mit der Mahnung, sich nicht durch derartige Irrtümer sein

wahres Volkslied und sein wahres Volksempfinden schmälern zu lassen. Hält man diese Art der Dichtung für Volksdichtung, so wird das Gefühl für den wahren Volkston erlöschen. Das Volkslied ist nicht so glatt und mühelos, wie solch leichte Art der Versifikation: es ist, aus dem ganzen Volke hervorgehend, groß und rätselhaft. Wo gäbe es etwas, das den tiefempfundenen schwäbischen und alemannischen Volksweisen an die Seite zu setzen wäre? Diese liest man heutzutage nicht, man glaubt in platten bedeutungslosen Verständlichkeiten die Sprache des Volkes zu finden!

Es handelt sich aber noch weiter darum, im Volke das Gefühl für die Erhabenheit der Lyrik aufrecht zu erhalten, damit nicht die Meinung übergreife, daß derartige leichte und hausbackene Erzeugnisse, eben weil sie leicht verständlich sind, leicht verständliche Dinge schildern und von einem edlen Frauenherzen zeugen, die wahre Lyrik repräsentierten und das Muster und Vorbild für unsere und künftige Geschlechter wären. Das würde das Urteil des Publikums ebenso irre führen, wie die analogen Irrtümer über die dramatische Poesie, als ob die platt verständlichen Birch-Pfeifferschen Stücke oder der geistlose Raupach oder der hausbackene Benedix den Deutschen einen Shakespeare ersetzen könnten. Welche Mühe es gekostet hat, bei uns Deutschen unser aller Meister, den Shakespeare wieder zu Ehren zu bringen, das weiß jeder, der z. B. die Geschichte Immermanns kennt; und welche Anstrengungen nötig waren, um gegenüber der leichten italienischen Melodik Richard Wagners Meisterwerke durchzubringen, ist uns allen noch erinnerlich.

Das, was ich dem deutschen Volke auch hier zurufen möchte, ist, in der Erkenntnis der wahren Poesie sich nicht durch andere als wirklich ästhetische Gesichtspunkte leiten zu lassen und insbesondere das platt Verständliche oder hausbacken Alltägliche und trivial Oberflächliche auch dann nicht als hehre Dichtung zu betrachten, wenn es ihm von einer edlen Frau in geschickter Versifikation dargebracht wird und ihm zugleich ein anziehendes Bild von dem Innern dieser Frau gewährt.

Der mächtige Rückschlag, wenn einst derartige Produkte als hohe Poesie gelten würden, der Rückgang des poetischen Gefühls und des ästhetischen Verständnisses wäre unabsehbar. Darum möchte ich in dieser Kritik noch rechtzeitig die warnende Stimme erheben. Der Geschmack läßt sich leicht verflachen, bilden läßt er sich schwer. Als man einen Shakespeare hatte, hätte man nie den Raupach einen Dramatiker nennen sollen; wenn man einen Goethe hat, so darf man

in den Werken der Ambrosius keine bedeutenden Dichtungen erkennen und solche auf der Oberfläche schwebende Produkte nicht zu bemerkenswerten Geisteserzeugnissen stempeln.

Und mag man uns auch entgegenhalten, unsere Stimme sei unnötig, da die Nachwelt, die Rächerin, von selbst den zu ephemären Ruhm verwischt und das ewig Schöne in den Äther hebt, so darf man nicht verkennen: unsere Aufgabe ist es, an der Bildung unserer Generation zu arbeiten und es nicht erst den künftigen Geschlechtern zu überlassen, das Schöne aus den Fluten der Zeit zu heben, während das Vergängliche in den verdienten Abgrund des Vergessens versinkt.

Berlin. J. Kohler.



Zwei Kämpfer für die Wertung der Arbeit.

Als Adam Smith in der Mitte des vorigen Jahrhunderts sein berühmtes Werk: „Über Natur und Ursache des Reichtums der Völker" — das Evangelium der modernen Nationalökonomie — schrieb, stellte er sich die Arbeitsteilung naturgemäß als eine beschränkte vor. Er zog seine Schlußfolgerungen aus einer Lage der Dinge, wie sie seit Jahrtausenden bestanden hatte und anscheinend unter wesentlich gleichen Bedingungen weiterbestehen werde. Er beschreibt die Arbeitsteilung als abhängig von der Ausdehnung des Marktes, und den „großen" Handel jeder zivilisierten Gesellschaft nennt er den Warenaustausch, der innerhalb der Grenzen des eigenen Landes zwischen Stadt und Land, Industrie und Ackerbau vor sich geht. Die kühnste Phantasie konnte sich keine Umgestaltung der bestehenden Verhältnisse ausdenken, welche eine Arbeitsteilung ermöglicht, wonach große Länder sich in Industriegebiete umwandeln, welche von den Antipoden her ernährt werden müssen. Adam Smith schien es ganz natürlich, daß die meisten Menschen lieber ihre Kapitalien der Verbesserung des Landes als der Fabrikation oder dem Handel mit der Fremde zuwenden, und daß die Schönheit des Landes nebst den Genüssen und der Gemütsruhe, welche es verspricht, und der Unabhängigkeit, welche es gewährt, Reize bieten, die fast jedermann anziehen. Er hegt die Anschauung, die er klar ausspricht, daß es die Hauptbestimmung des Menschen sei, den Boden zu bebauen.

Für diese primitive Beschäftigung, sagt er (Buch III, Kap. 1), bewahre der Mensch eine Vorliebe, in welchem Stande er sich auch befinden möge. Beispielsweise weist er auf die Gewerbetreibenden der damals noch wenig angebauten nordamerikanischen Kolonien hin, wie sie trotz der hohen Löhne, die sie ernten, sobald sie genügende Ersparnisse errungen haben, sich Land kaufen, weil sie „empfinden, daß ein Gewerbetreibender der Diener seiner Kunden ist, daß hingegen ein Pflanzer, der sein eigenes Land bebaut und den Lebensunterhalt der Arbeit seiner Familie verdankt, ein wirklich freier, von der ganzen Welt unabhängiger Mann ist." Der in wirtschaftlichen Dingen für seine Zeit vielerfahrene Schotte, der tief in den natürlichen Lauf der Dinge blickte, konnte, wie gesagt, unmöglich ahnen, welchen weltumgestaltenden Umschwung ein Jahrhundert später die Einführung der Dampfkraft schaffen sollte — eine Umwälzung, die eine Arbeitsteilung in Gang setzte, die sich jetzt über alle Länder der Erde erstreckt, die weiter und weiter abteilt und unterabteilt und deren Ende und Folgen unabsehbar sind. Noch ist nicht viel mehr als ein halbes Jahrhundert verflossen, seit die Dampfkraft Achse und Segel zu verdrängen begann, und Millionen und aber Millionen Menschen, ganze Völker, müssen mit Sitten und Gebräuchen, mit Lebensgewöhnungen einer tausendjährigen Kultur brechen, die sich für Leib und Seele als heilsam erwiesen haben, müssen sich nach der Diktatur des Weltmarktes einschnüren lassen in die Zwangsjacke dieser neuen Arbeitsteilung. Absolute Monarchen und freie Parlamente sind machtlos gegenüber dieser unsichtbaren Herrschaft des Weltmarktes. Seine ungeschriebenen Edikte sind, wie die des Fatums, unabwendbar, unumstößlich. Alles, was die Verständigen vermögen, ist, ein Palliativmittel gegen den Schmerz krankhafter Symptome zu finden. Die Weltklugen — und sie sind überall in der Mehrheit — behaupten, daß es unmöglich sei, sich dem natürlichen Lauf der Dinge zu widersetzen. Kurzum, diese Diktatur, wonach sich fast alle Länder der Erde in eine bestimmte Arbeitsteilung schicken müssen, ein Vorgang, der noch immer im Werden begriffen ist, entwurzelt allenthalben Einrichtungen, die den Stürmen von Jahrtausenden trotzten. Durch diesen Schwerdruck der Verhältnisse, über die keine sittliche Macht einen Einfluß hat, entstehen neue Lebensbedingungen, deren unheilvolle Wirkungen sich bereits überall fühlbar machen und mehr und mehr fühlbar machen werden. Ja, sie drohen von Grund auf den ganzen Charakter der Menschheit zu verändern.

Zwei Männer Englands haben sich niemals von den anscheinend

glänzenden Errungenschaften ihrer Zeit blenden lassen. Als noch die Manchesterschule in voller Majestät thronte, wiesen sie auf die Gefahren der Umwälzung hin und ließen mahnend ein halbes Jahrhundert hindurch die Kassandra-Worte erschallen, daß unser materieller Fortschritt einen sittlichen Rückschritt bedeute. Es ist merkwürdig, daß auch diese Männer schottischer Abkunft sind. Sie heißen Thomas Carlyle und John Ruskin. Wenn man von einer gewissen Richtung der modernen englischen Litteratur spricht, so werden unwillkürlich die beiden Namen zusammengereiht, als ergänzten sie sich. Dies ist auch wirklich der Fall. Beide predigen, jeder auf seine Weise, dasselbe Evangelium: »Work is worship«. (Arbeit ist Gottesdienst.) Carlyle, der Denker (eine moralische Macht, wie schon Goethe ihn nannte), will den Menschen durch Bande der Loyalität an den Besseren, Tüchtigeren, Weiseren gebunden wissen, damit gesunde Seelen über der Arbeit stehen und sie nicht in den Morast der Selbstsucht versinken lassen. „Es giebt," sagt er in Past and Present, „einen brutalen Mammondienst und eine gottähnliche Arbeit. Zwischen diesen grundverschiedenen Begriffen muß unsere Zeit unterscheiden lernen. ... Kein Mensch hat eine wirkliche Arbeit verrichtet oder kann eine solche verrichten, wenn nicht auf religiöse Weise; weder der arme Taglöhner, noch der Arbeiter, der deinen Rockstoff webt oder deine Schuhe flickt. Alle Menschen, die nicht im Sinne des großen Arbeitgebers schaffen, machen für sich und andere schlechte Arbeit."

Ruskin, der Künstler, von einer gleich hohen Sittlichkeit beseelt wie Carlyle, doch von einem Schönheitsgefühl geleitet, wie es nur wenigen Sterblichen verliehen ist, lehrt, wie der Körper der Arbeit bedarf, damit eine gesunde Seele sich entwickeln könne. Das Schöne in der Welt ist für ihn „Ursprung aller Pietät und Endzweck alles Lernens."

Carlyle nennt er den Weisen von Chelsea, seinen Meister; und dieser, der über die meisten seiner Zeitgenossen den Stab bricht, sagt über keinen so viel Rühmenswertes als über Ruskin, der, wie Carlyle sich im Jahre 1869 Froude gegenüber ausspricht, ihn immer höher interessiert und ihm „das feurige Kreuz, da seine eigene Kraft versagt, aus den Händen zu nehmen scheint."

Ruskin machte seinen ersten Angriff auf die „greuliche" (dismal) Wissenschaft der modernen Nationalökonomie (wie Carlyle sie zu nennen pflegte) im Jahre 1860. Es geschah in Form von Aufsätzen, welche er im „Cornhill Magazine" veröffentlichte und bald

darauf unter dem Titel: »Unto This Last«[1]) erscheinen ließ. Das Büchlein erfreut sich von Jahr zu Jahr einer größeren Verbreitung und hat gewaltig mitgeholfen, die Autorität der Manchester-Schule zu untergraben. Dermaßen heftig wurden seinerzeit diese Aufsätze seitens der Gegner angegriffen, daß der Verleger der Zeitschrift (ein Freund Ruskins) sich weigerte, nach dem vierten Aufsatz einen weiteren zu bringen. Carlyle allein erkannte vom ersten Augenblick die Genialität des Angriffs und schrieb an Ruskin die ermutigenden Worte: „Ich las Ihre Artikel mit Wollust, mit Jauchzen, oftmals mit hellem Gelächter, mit Bravissimo! Ein solches Ding, plötzlich an einem Tag in eine halbe Million vernagelter britischer Hirnkasten hineingeschleudert, wird viel Gutes thun. Ich bewundere an gewissen Stellen die luchsäugige Schärfe Ihrer Logik, die glühend heiße Beißzange, mit der Sie gewisse geschwollene Backen und aufgeblasene Wänste anpacken .... Verharren Sie die nächsten sieben Jahre bei dieser Arbeit und erzielen Sie dabei einen gleichen Erfolg wie in der Malerei. Inzwischen freut es mich, daß ich mich künftig in einer Minorität von zwei befinde."

Dieses Ziel verfolgte Ruskin trotz seiner vielseitigen künstlerischen Thätigkeit. Er schlug die verschiedensten Wege ein, seine wirtschaftschaftlichen Ansichten zu verbreiten. Er hielt in vielen Städten vor Menschen von allen Klassen und Ständen Vorlesungen: in Gewerbe- und Kunstschulen; in Vereinen von Künstlern, Arbeitern, Kaufleuten u. s. w. Er richtete Briefe an die Arbeiter Englands. Seine Werke über Kunst sind zum Teil ökonomische Abhandlungen. Als er Professor der Ästhetik in Oxford wurde, wirkte er vom Katheder in demselben Sinne. Seine Zuhörerschaft wuchs von Jahr zu Jahr; sie war begeistert von seiner feurigen Beredsamkeit. Die Vorlesungen wurden in späteren Jahren meistenteils veröffentlicht; sie sind durch die Klarheit der Sprache und Hoheit der Gedanken klassische Meisterwerke, welche man in den höheren Schulen als Prämien austeilt. Welche seltsame Erscheinung: ein Ästhetiker, der Nationalökonomie predigt! Dennoch ist nichts natürlicher, wenn man seinem Gedankengang folgt. Die Ästhetik umfaßt nach seiner Denkungsweise das ganze Gebiet menschlicher Fähigkeiten; sie muß sich zur

[1]) Der Titel „Unto This Last" (Diesem Letzten) hat Bezug auf Matth. 20, 14. und birgt den Sinn in sich, daß auch die Industriellen nach gleichen Sittlichkeitsgesetzen arbeiten müssen wie die Arbeiter, die vor ihnen den Weinberg des Herrn bestellten.

Aufgabe machen, sowohl die Arbeiten als die Arbeitsweise zu erkennen und zu würdigen, welche sich als heilsam für die Menschen erwiesen haben, wie sie auch bemüht sein muß, die geistigen Sympathien zu fördern, die den Menschen zum Menschen gesellen und die von den materialistischen Denkern moderner Nationalökonomie gänzlich außer acht gelassen werden. Ruskins Überzeugungen sind die Ergebnisse einer regsamen künstlerischen Thätigkeit, welche sich über viele Jahrzehnte erstreckt. Er sammelte seine Erfahrungen auf Reisen durch ganz Europa und während eines langjährigen Aufenthaltes in Italien. In seiner Heimat kam er viel in Kontakt mit Arbeitern, die er zehn Jahre lang unentgeltlich unterrichtete. Seine Kunststudien bestärkten in ihm die unerschütterliche Gewißheit, daß die edleren Künste nur unter gewissen Vorbedingungen gedeihen können. Die menschliche Arbeit muß vor allem in einem rechtmäßigen, von der Gottheit bestimmten, realen Bezug zu den wirklichen Mächten der Natur stehen; sie muß ferner dermaßen organisiert sein, daß sie mithilft, Leib und Seele des Menschen bei der Bethätigung seiner Kräfte zu veredeln; sie muß eine Schule bilden, aus der heraus sich stufenmäßig die edlen Künste entwickeln. Wie das Christentum die Menschheit hob, indem es auf geistigem Gebiet den individuellen Wert jeder Seele anerkannte, so hat auf dem konkreten Gebiete der Arbeit jede individuelle Fähigkeit ein Grundrecht, sich bethätigen zu dürfen, ein Grundrecht, welches die moderne Arbeitsteilung verneint. Feld und Werkstätte müssen behilflich sein, die höheren Antriebe des Gemüts, die Gefühle der Ehrfurcht, Bewunderung und Liebe — diese Nährquellen allen religiösen Lebens und künstlerischen Schaffens — zu erschließen, um nächst dem materiellen Wohl, um das allein die moderne Wirtschaftslehre sich kümmert, auch das sittliche zu fördern.

„Kunst," sagt Ruskin, „die nationale sowohl wie die individuelle, ist das Ergebnis eines vorhergegangenen strenggeregelten Lebens; ein Ergebnis, welches kommen muß, wo das Leben ein sittliches war, ein Ergebnis, welches unmöglich kommen kann, wo das Leben ein unedles ist. Bei einem gesunden, glücklichen Volk, dessen Genüsse lauter, dessen Thaten tapfer, dessen Sympathien großherzig sind, erhebt sich die Kunst nach innen und außen wie ein hochsprudelnder Springquell, der herrliche Schaumgebilde wirft. Wenn jedoch das Quellwasser des Volkslebens getrübt, sein Lauf unlauter wird, so erlangt man keine hellschimmernden Schaumgebilde vermittelst mathematischer Abhandlungen über ihre Formation." —

Ruskin nimmt es ebenso ernst mit seiner Ästhetik, wie seine ge-

finnungstüchtigen schottischen Ahnen es einstmals mit ihrem Glauben nahmen, und auch er ist von demselben unerschütterlichen, prophetischen Ernst wie Carlyle beseelt, der Welt zu Herzen zu reden, um sie zu reformieren. Sein großer Reichtum, den er vom Vater ererbte, setzte ihn in den Stand, als ein leuchtendes Bild der Selbstlosigkeit nach vielen Richtungen hin zu wirken.

Um den Leser mit dem Standpunkt vertraut zu machen, den Ruskin in dem obenerwähnten Büchlein einnimmt, sei es gestattet, aus der Einleitung des ersten Kapitels seine eigenen Worte anzuführen: „Unter allen Illusionen“, so beginnt Unto This Last, „von denen zu verschiedenen Zeiten der Geist großer Volksmassen besessen war, ist vielleicht die entehrendste — die sogenannte Wissenschaft der modernen Nationalökonomie, die auf der Idee beruht, daß man für die soziale Wirksamkeit taugliche Grundgesetze aufstellen könne, ohne den Einfluß der Gefühle zu berücksichtigen, welche den Menschen zum Menschen gesellen.

„Natürlich birgt die Nationalökonomie einen verlockenden Gedanken in sich, wie dies bei Alchemie, Hexenwesen, Astrologie und anderem derartigen Aberglauben der Fall war. ‚Die sympathischen Gefühle‘, sagt der Nationalökonom, ‚sind zufällige und störende Elemente in der menschlichen Natur, hingegen Habsucht und Fortschrittsdrang konstante Elemente. Laßt uns die veränderlichen ausscheiden und dann, indem wir den Menschen bloß als eine habsüchtige Maschine betrachten und prüfen, unter welchen Gesetzen der Arbeit, des Ein- und Verkaufs man den größten Reichtum anzuhäufen vermag. Hat man diese Gesetze einmal festgestellt, alsdann steht es jedem Einzelnen frei, von dem störenden Elemente der Sympathiegefühle soviel er mag, hinzuzufügen und die Wirkung auf die neuen vermeintlichen Zustände selber zu ermessen . . . .‘ Man beachte, daß ich diese Schlußfolgerungen der Wissenschaft, wenn man sich einmal zu ihren Grundsätzen bekennt, in keiner Weise beanstande. Ich habe überhaupt kein Interesse an ihr, so wenig als an einer Wissenschaft der Gymnastik, welche von der Voraussetzung ausginge, daß die Menschen keine Skelette haben. Man könnte alsdann zeigen, daß es vorteilhaft sei, die Schüler zu Kügelchen zu rollen, sie flach wie Kuchen zu machen oder wie Kabeltaue zu strecken, und daß nach solchen Erfolgen das Wiedereinsetzen des Skeletts mit gewissen Unbequemlichkeiten für ihre Konstitution verknüpft sei. Die Beweisführungen könnten bewundernswert, die Schlußfolgerungen wahr, und die Wissenschaft nur eben nicht anwendbar sein.

Die moderne Nationalökonomie beruht ganz und gar auf einer derartigen Basis. Nicht auf die Voraussetzung, daß der Mensch kein Skelett habe, sondern daß er ganz und gar Skelett sei, auf diese Seelenverneinung baut sie eine verknöcherte Fortschrittstheorie, und nachdem sie bis an die äußersten Grenzen dargelegt hat, was man aus Knochen machen kann, und eine Anzahl interessanter geometrischer Figuren aus Totenköpfen und Gerippen hergestellt hat, beweist sie einleuchtend, wie unerträglich es ist, daß unter der Stoffmasse wieder eine Seele zum Vorschein kommt. Ich leugne nicht die Wahrheit dieser Theorie; aber ich leugne rundweg ihre Anwendbarkeit auf die Welt, wie sie ist."

Kurzum, die moderne Wirtschaftslehre geht mehr oder minder von der Idee aus, daß der Mensch ein Raubtier sei, das nur auf der Lauer seiner Interessen liegt. Ruskin hingegen geht von der Voraussetzung aus, daß er ein Wesen voll geheimwirkender Neigungen ist, und daß des Streites kein Ende sein wird, bis man die gegenseitigen Interessen auf diese edlen Neigungen gründet. Den Rat: „Kauft möglichst billig ein und verkauft möglichst teuer," den man zum nationalen Gesetz macht, um Reichtum anzuhäufen, erachtet er als einen der nichtswürdigsten Gedanken, womit man jemals die Menschen an der Leine ihrer Laster auf falsche Fährte führte. Immer nach dem sittlichen Ursprung des Reichtums fragend will er wissen, was den Markt billig macht. Holzkohlen, meint er, nach einer Feuersbrunst und Backsteine nach einem Erdbeben mögen billig sein, und dennoch erachtet man diese Billigkeit nicht als nationales Glück.

Der Raum verbietet, die Grundgedanken der Ruskinschen Wirtschaftslehre zu erörtern. Es müßte dies in einer Serie von Aufsätzen geschehen. Man gestatte mir, nur noch auf die Schlußstelle seines zweiten Aufsatzes in Unto This Last, betitelt „Fundgrube des Reichtums" hinzudeuten. Sie kennzeichnet seinen Standpunkt. Das Wesen des Reichtums, wie er ihn dort definiert, ist Macht über die Menschen; woraus man schließen sollte, daß, je edler und zahlreicher die Menschen sind, über die man die Macht ausübt, um so größer der Reichtum sein müßte. „Nach reiflicher Überlegung sollte man meinen, daß die Menschen selber der Reichtum sind . . . Man dürfte sich vielleicht überzeugen, daß die wahren Adern des Reichtums purpurn sind und nicht im Fels, sondern im Fleisch liegen, — vielleicht auch, daß Zweck und Ziel alles Reichtums in der Aufgabe liegt, recht viele breitbrüstige, helläugige und glückselige Menschen aufzubringen. Unser moderner Reichtum, wie mich dünkt, hat

eher eine entgegengesetzte Neigung ... Nichtsdestoweniger, ich wiederhole es, ist es am Platz, sich die Frage ernstlich vorzulegen, ob es unter andern nationalen Betriebszweigen sich nicht als höchst lohnenswert erweisen dürfte, tüchtige Seelen zu schaffen. Ja, in weit entfernter Zeit, von der wir uns noch nicht träumen lassen, kann ich mir vorstellen, wird England jeden Gedanken auf besitzbaren Reichtum als einen barbarischen Völkern eigenen Begriff, daran sie einstmals in ihrer früheren Entwicklung festhielten, von sich abweisen; und indeß der Goldstaub vom Indus und der Demant von Golkonda noch an der Leine des Schlachtrosses und am Turban des Sklaven schimmert, wird England, als eine christliche Mutter, schließlich noch die Tugenden und Schätze jener heidnischen erlangen, daß sie ihre Söhne mit den Worten vorführen kann: diese sind meine Juwelen!"

Eine Wirtschaftslehre, untermischt mit solchen Utopieen, wird selbstverständlich von den Welterfahrenen außer acht gelassen, weil kein induktives Beweisverfahren aus dem natürlichen Gang der Dinge heraus ein solches Ziel festzustellen vermag.

Dennoch hat Ruskin Großes geleistet. Er hat nach drei Richtungen hin fruchtbar gewirkt: ästhetisch, moralisch und sozial. Er hat den Kunstgeschmack seiner Landsleute unendlich veredelt, hat sie gelehrt, daß Aufrichtigkeit auf dem Gebiete der Arbeit allein die Pforten der Kunst öffnet, und daß der Künstler sich schwer zu befolgenden Gesetzen unterwerfen muß, um uns heilsamen Genuß zu bereiten; d. h. er muß uns lieben lehren, was wir lieben sollen.*) — Es giebt Werkstätten, wie z. B. die des berühmten Dichters Morris, wo nach Ruskins Ideal nur solche Arbeiten gethan werden, welche einen veredelnden Einfluß auf die Arbeiter ausüben; wo Künstler als Handwerker arbeiten, um aus Handwerkern Künstler zu bilden, wie es dem Meister selber in vielen Fällen gelungen ist. Ruskins Werke sind in der Litteratur der englisch sprechenden Welt ein sittlicher Faktor geworden. Einer seiner begeisterten Jünger hat ausgerechnet, daß die Verbreitung seiner Werke (ohne Pamphlete und Broschüren) sich bis zum Jahre 1892 auf ungefähr 300 000 gebundene Bände belief; zum Teil sehr kostspielige Werke. Die ersten Ausgaben

*) Unter dem Titel: „Was wir lieben und pflegen sollen" hat der Verfasser dieses Aufsatzes eine Sammlung von Naturansichten und Schilderungen aus den Werken John Ruskins in deutscher Übersetzung herausgegeben. (Straßburg, E. Heitz; 149 S.). D. H.

seiner „Modern Painters“ erreichten beim Wiederverkauf oftmals die Höhe von dreißig Pfund. Es giebt in vielen Städten Englands Ruskin-Gesellschaften und eine besondere Zeitschrift, welche das Studium seiner Werke, insbesondere in Bezug auf soziale Fragen, zu fördern sucht. Sein enormes väterliches Vermögen hat er zumeist für gemeinnützige und wohlthätige Zwecke ausgegeben. Er lebt jetzt in seinem Alter von dem Einkommen, das der Verkauf seiner Bücher einbringt (jährlich dreitausend Pfund). Doch auch diese Rente verwendet er zumeist, um Gutes zu thun. Er hat eine große Pensionsliste Bedürftiger, darunter viele seiner alten Diener. In einem idyllischen Park Sheffields gründete er mit seinen Kunstschätzen ein von Studenten und Arbeitern vielbesuchtes Museum. Es enthält höchst wertvolle Bücher, Gemälde, Münzen, Mineralien und unterscheidet sich von andern Museen durch seine übersichtliche Einteilung. Nur ein einziges Exemplar — das Vollkommenste auf jedem Gebiet — wird gezeigt, um den Beschauer nicht zu verwirren. Es giebt eine Anzahl philanthropischer Vereine, welche die Triebfedern ihres humanen Wirkens hauptsächlich auf Ruskin zurückführen; Schulen, welche, um den Schönheitssinn zu wecken, in vielen Dingen nach seinem Plan geleitet werden; Familien, wo er gewissermaßen für Handel und Wandel ein sittlicher Wegweiser geworden ist; Fabriken, wo die Arbeitgeber das jährliche Verdienst mit den Arbeitern nach seinem Plane teilen. Dies alles sind unbedeutende, winzig kleine Anfänge. Wo aber hat eine neue Sittlichkeitslehre, welche die selbstlosen Tugenden einer höheren Menschlichkeit verwirklichen will, sich je in wenigen Jahrzehnten Bahn gebrochen? Es genügt, wenn ein sittliches Genie — als solches darf man Ruskin bezeichnen — uns die sittliche Höhe einer späteren Zeit ahnen läßt und durch sein eigenes Vorbild eine höhere Vorstellung vom Leben weckt. Er hat Keime edler Antriebe in abertausend Herzen gelegt. Sittlicher Fortschritt kann jedoch nur langsamen Schritts, nur durch individuelles Streben, keineswegs durch die plumpen Werkzeuge der Politik errungen werden.

Ruskin ist sich bewußt, daß er nicht für seine Zeit schreibt, eine Zeit, deren Verfall, wie er in »Fors Clavigera« sagt, darin liegt, daß Geldgier und ein überwältigender Luxus, den der Gemeine auf unehrliche Weise erringen kann, aus allen Menschen nach und nach hochmütige Lümmel macht, so daß man edlere Gefühle nicht nur für unglaubwürdig hält, sondern selbst eine Vorstellung davon dem verkommenen Geiste lächerlich dünkt. Das war ja sein eigenes Schicksal: „weil ich statt eines Glücksjägers ein Spender von Almosen

war, weil ich für die Ehre anderer, nicht für die meinige arbeitete, und statt meiner eigenen Hände Arbeit auszustellen, es vorzog, die Aufmerksamkeit der Menschen auf die Werke Turners und Luinos zu lenken, weil ich meine Mieten ermäßigte und den Komfort meiner Mieter förderte, statt das Meiste aus dem Obdach, dessen sie bedürfen, zu erpressen; weil ich einer Straße Londons einen Spaziergang im Walde vorzog und weil ich lieber den Flug einer Möve beobachte, als daß ich sie schieße, und lieber eine Lerche singen höre, als daß ich sie esse; schließlich weil ich gegen alle Frauen, selbst gegen die undankbaren, schlechten, ehrerbietig und gut war: deshalb schütteln die Söldlinge der englischen Litteratur und Kunst ihre Köpfe über mich, und der arme Kerl, der die schmutzigen Lappen seiner Seele tagtäglich für eine Flasche sauren Weins und eine Cigarre verkauft, spricht von der verweichlichenden Sentimentalität Ruskins."

Da er noch im heißen Kampf, im Lärm der streitenden Parteien stand, sehnte er sich oftmals nach Ruhe und behaglichem Dasein. Er hätte sorglos, unbekümmert um die Welt, seinen Neigungen, seinen Kunststudien folgen können. Doch immerzu, wie er einem Freunde schreibt, hörte er von unten herauf, gleich einem Miserere, den schrecklichen Ruf, der sein Gewissen aufrüttelte, dem menschlichen Elend Hilfe zu leisten. Er hat seine Lebensaufgabe gewissenhaft erfüllt. Nun lebt er, von liebenden Freunden umgeben, in tiefer Zurückgezogenheit und ländlicher Stille am Conister See, im Bergland von Nord-Lankashire. Er ist ein Greis von siebenundsiebzig Jahren. Erst seit wenigen Jahren verbietet ihm seine Gesundheit, sich geistig anzustrengen.

Carlyle, ein Abkömmling strenggläubig schottischer Calvinisten (Roundheads), deutet den Gang der Weltgeschichte in düsterem Sinn, als könnte sich die Menschheit vom Fluch der Erbsünde, daran seine Ahnen glaubten, niemals befreien. Er weist mit Vorliebe auf die furchtbaren Folgen hin, die aus der versäumten Pflicht und der unehrlichen Arbeit entstehen. Er schildert niemals Glück und Freude, welche die Pflichterfüllung gewährt, verweilt nie bei dem süßen Lohn, den der Tüchtige in der Arbeit findet. Er zweifelt an der Möglichkeit des menschlichen Glücks. Selbst das Leben der Götter dünkt ihm voll erhabener Schwermut — „ein niemals endender Kampf gegen niemals endende Mühsal." Er verhöhnt es als eine klägliche Anmaßung seiner Zeit, daß sie einen so lauten Anspruch auf Glück erhebt. Er meint, daß es für den Menschen nur e i n e edle Krone giebt —

die Dornenkrone (Past and Present). Im besten Fall stellt er sich den Menschen als einen unter richtiger Leitung marschierenden Soldaten vor, der von der Not gedrängt gegen Unfruchtbarkeit, Sümpfe, Unkraut, Urwälder, ungehechelte Baumwolle und gegen die Hirngespinste seiner armen Zeitgenossen kämpft. Seine Helden sind Männer mit unerschütterlich ernsten Gesinnungen: der Abt von Sankt Edmund, Cromwell, Friedrich der Große — Helden, die einen dürftigen Notstaat zimmern, worin die Freude des Daseins nur ein kümmerliches Obdach hat. Wo er höher entwickelte gesellschaftliche Zustände schildert, thut er es, um Lebensgenuß und Freude als die Verbündeten des Teufels zu kennzeichnen, die den Verfall solcher Gesellschaften beschleunigen.

Auch Ruskin ist der Sohn strenggläubiger Schotten, doch geht sein Stammbaum auf Jakobitische Kavaliere zurück, die, im Gegensatz zur düsteren Weltanschauung der Puritaner, einer heiterern Lebensführung huldigten. Er glaubt an die Möglichkeit einer glückerfüllten Wirklichkeit. Den Menschen stellt er sich als richtig geschult vor, wenn ihm seine Arbeit Freude einflößt, wenn er aus innerer Herzenslust schönheitsvolle Arbeit schafft. „Auf unserem Lebensweg," sagt er, „haben wir die Wahl, je nach der Arbeit, die wir thun, die Stimmen der Natur alle in einen Gesang der Freude umzugestalten und alle leblosen Dinge in einen heitern Verband zu einen, darin das geringste durch die freundliche Botschaft, welche es kündet, schön wird."

Carlyle verlangt ehrliche Arbeit aus Furcht vor Gott; Ruskin schöne Arbeit aus Liebe zu Gott.

London. Jakob Feis.



Die Taufe.*)

1.

Die Taufe ist höchst wahrscheinlich nicht von Jesus eingesetzt. Nach der Erzählung des ersten Evangeliums hat allerdings der Auferstandene seinen Jüngern den Befehl gegeben, hinzugehen in alle Welt, um die Völker durch die Taufe für ihn zu werben.

*) Nach einer Rede des Herausgebers.

Aber die Berichte über den Umgang des Auferstandenen mit seinen Jüngern können auf Glaubwürdigkeit im allgemeinen keinen Anspruch machen. Der Taufbefehl wird noch dadurch besonders verdächtig, daß Jesus gleich die Taufe auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes eingesetzt haben soll. Denn zuerst scheint nach der Überlieferung durchaus nur auf den Namen Jesu getauft worden zu sein. Das wäre unerklärlich, wenn Jesus selbst schon die trinitarische Taufe als sein Vermächtnis hinterlassen hätte.

Es ist aber, abgesehen von der Unsicherheit der Überlieferung, zum voraus unwahrscheinlich, daß Jesus einen Gebrauch wie die Taufe seiner Gemeinde durch ausdrückliches Statut vorgeschrieben hätte. Er zeigt eine so deutliche Einsicht in die Neigung der Menschen, den sittlichen Gehorsam gegen den Willen Gottes durch Beobachtung äußerer Zeremonien zu ersetzen, daß er gewiß zu der Entstehung eines neuen Kultus keine Veranlassung geben wollte. Die Sakramente haben ja auch in der Christenheit eine so unheilvolle Wirkung ausgeübt, daß man die schwersten Bedenken gegen Christus selbst haben müßte, wenn das Sakramentswesen sich auf seine ausdrückliche Vorschrift berufen könnte.

Allerdings hat Jesus die Taufe auch nicht ausdrücklich untersagt. Das ist freilich schon bezeichnend genug, daß er nach seiner eigenen Taufe durch Johannes nur dessen Predigt, nicht auch seine Taufwirksamkeit aufnahm. Die allgemeine Notiz des vierten Evangeliums, daß Jesus mit seinen Jüngern sich in Judäa aufgehalten und getauft habe, wird nachher ausdrücklich dahin eingeschränkt, daß nicht er, nur seine Jünger tauften. Er selbst wollte also nicht taufen, wollte freilich das Taufen seinen Jüngern auch nicht untersagen oder widerraten. Denn er wollte für die zukünftige Gestaltung seiner eigenen Gemeinde, wenn er auf eine solche in ihrer späteren Geschlossenheit überhaupt rechnete, offenbar weder positive noch negative Vorschriften geben. Man hätte ja wie aus dem Gebot, so auch aus dem Verbot ein Statut machen können, dessen Beobachtung an sich ein Verdienst vor Gott verleihe. Christus aber war, wenn nicht des Gesetzes, so der Gesetzlichkeit Ende.

2.

In unseren Berichten über die erste Gemeinde Jesu wird es als ganz selbstverständlich vorausgesetzt, daß man durch die Taufe in den Kreis der Jünger Jesu aufgenommen werde. Wenn freilich nach der Apostelgeschichte Petrus schon seine Rede am ersten Pfingstfest mit

der Aufforderung geschlossen haben soll, daß seine Hörer nicht nur Buße thun, sondern auch sich taufen lassen auf den Namen Jesu, so ist das vermutlich nur ein Rückschluß aus der späteren Praxis. Ganz unverdächtig aber ist das Zeugnis des Apostels Paulus. Er zieht bereits aus der Taufe ganz allgemeine Schlüsse auf das Wesen des Christenstandes. Das wäre nicht möglich, wenn nicht der Christ als solcher selbstverständlich getauft wäre. Doch läßt Paulus vielleicht noch durchblicken, daß ihm von einem Taufbefehl Jesu nichts bekannt ist. Denn obschon er, der Späterberufene, in gleichem Sinne Apostel sein will wie die Zwölfe, so hebt er doch ausdrücklich hervor, er sei nicht ausgesandt, zu taufen, sondern das Evangelium zu verkündigen. Wie konnte ihm nur diese Unterscheidung beikommen, wenn die Apostel ausdrücklich ausgesandt worden waren, die Völker zu werben durch die Taufe auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Geistes?

Die Taufe ist also aller Wahrscheinlichkeit nach eine freie Einrichtung der ersten Jüngergemeinde. Man kann sich wundern, daß die ersten Jünger aus dem Nichttaufen Jesu nicht den naheliegenden Schluß gezogen haben, auf einen besonderen Aufnahmeritus zu verzichten. Es wäre aber vielleicht noch verwunderlicher gewesen, wenn sie der Versuchung widerstanden hätten, eine geschlossene Gesellschaft zu bilden, in die man durch eine feierliche, öffentliche Erklärung eintritt. Mußte aber überhaupt ein Aufnahmeritus gewählt werden, so lag es den ehemaligen Jüngern des Johannes am nächsten, auf den Gebrauch ihres ersten Meisters zurückzugreifen, dem dieser wenigstens scheinbar auch für die messianische Zeit Gültigkeit zugesprochen hatte. Der Messias sollte mit dem heiligen Geist und mit Feuer taufen; man taufte jetzt wenigstens mit Wasser und Geist.

Demgemäß war auch der ursprüngliche Sinn der christlichen Taufe von dem der johanneischen nicht wesentlich verschieden. Sie war eine Bußtaufe zur Vergebung der Sünden. Allerdings soll Petrus schon in seiner ersten Missionsrede am Pfingstfest an die Taufe die Verheißung des heiligen Geistes geknüpft haben. Aber wir erfahren gerade aus der Apostelgeschichte, daß die Geistesmitteilung nicht notwendig mit der Taufe selbst verbunden war, sondern öfters erst nachträglich durch die Handauflegung der Apostel vermittelt wurde. Dann war die Taufe selbst in der That nicht mehr als eine symbolische Absage an das frühere sündhafte Leben. Es war dann auch gar keine Veranlassung vorhanden, die Taufe als ein **Mittel** der Lebensänderung und Lebenserneuerung, als ein „Gnadenmittel“ aufzufassen.

3.

Die Vertiefung der Taufe durch den Apostel Paulus brachte diesen gefährlichen Gedanken näher, obschon die paulinische Auffassung, richtig verstanden, noch für wahr und unbedenklich gelten kann. Anknüpfend an die Vollziehung der Taufe durch Untertauchen, sagt Paulus, daß der Christ in der Taufe mit Jesus begraben werde, um dann auch mit Jesus in einem neuen Stand des Lebens zu wandeln. Aber dieser übernatürliche Vorgang ist vermittelt durch die Erkenntnis, daß unser alter Mensch mit Jesus gekreuzigt ward, damit der Leib der Sünde vernichtet werde. Paulus ermahnt darum auch den Christen, sich zu achten als tot für die Sünde, lebend aber für Gott in Christus Jesus. Ward diese Änderung in der Auffassung seiner selbst durch die Verhältnisse zugleich zu einem Umschwung im Ergehen, zu einem Wechsel der Umgebung und der Lebensweise, so konnte sie eine wirkliche Wesensänderung leicht mit sich führen oder wenigstens einleiten. Und da in jener Zeit der Beitritt zu der Christengemeinde wirklich einen Entschluß forderte, der unter nicht seltenen Umständen einen völligen Bruch mit dem bisherigen Leben und den Übergang in eine neue Existenz bedeutete, da auch der Geist der ersten Christengemeinde eine enthusiastische, öfters wohl auch krankhafte Art an sich hatte, so daß der Täufling in dem entscheidendsten Augenblick seines Lebens wohl von ihm gewaltsam ergriffen werden konnte: so dürfen wir unbedenklich annehmen, daß Paulus nur den realen, auch äußerlich in die Erscheinung tretenden Vorgang in der Taufe beschrieb, wenn er sagte, daß der Täufling mit Christus sterbe, um dann mit ihm zu neuem Leben aufzuerstehen.

Ähnlich ist es zu deuten, wenn er sagt, daß der Christ in der Taufe Christus angezogen habe, daß wir durch Einen Geist zu Einem Leib getauft worden seien, und daraus die Folgerung zieht, daß unter den Christen nicht Jude noch Grieche sei, nicht Knecht noch Freier, nicht Mann noch Weib: „denn alle seid ihr Einer in Christus Jesus". Das war so lange wirklich und wahr, als die Einheit der Christen in Christus eine unbezweifelbare Wirklichkeit war, in die man eintrat, wenn man in die Gemeinde, den Leib Christi, als Glied eingefügt wurde. Die Realität der Taufe war gegeben mit der Realität der Gemeinde; diese dürfen wir aber für jene erste Zeit, trotz ihrer unbestreitbaren Mängel, unbedenklich noch als Wirklichkeit voraussetzen.

So kann ich die paulinische Deutung der Taufe in dem Sinne

als wahr anerkennen, daß sie einen wirklichen, in der Wirklichkeit sich bezeugenden Vorgang beschreibt. Die erste christliche Taufe wurde durch die Situation, was sie darstellen sollte. Aber ihre Wahrheit war auch an die Situation gebunden, die sie zu einem Wendepunkt im Leben machte. Eine Änderung in der Situation mußte ihren Charakter, ihre Wahrheit gefährden.

4.

Als die christliche Gemeinde an Ausdehnung gewann, war der einzelne Christ nicht mehr wie bisher die fast singuläre Ausnahme, die er nur durch einen einschneidenden Entschluß werden konnte. Nachdem das Christentum zur begünstigten, ja offiziellen Religion des römischen Reiches geworden war, gehörte sogar mehr Charakter dazu, „Heide" zu bleiben, als durch die Taufe „Christ" zu werden. Die Taufe war also kein Wendepunkt mehr in dem Leben des Einzelnen, der unter solcher Anspannung und Aufregung durchlaufen wurde, daß der symbolische Vorgang notwendig zugleich eine Wesensveränderung des Menschen werden mußte. Auch verlor die Gemeinde durch die Ausdehnung an Wirklichkeit; gerade indem sie zur Heilsanstalt wurde, die Reine und Unreine in sich aufnahm, hörte sie auf, ein System geistiger Wechselwirkung zu sein, in das man durch die Taufe eintrat. Auch in dieser Hinsicht also bildete die Taufe keinen Wendepunkt im Leben des Einzelnen mehr. Dazu kam die Verlegung der Taufe in ein Alter, das eine geistige Krisis und Wende noch gar nicht haben konnte. Als nämlich die Christen größere Gemeinden bildeten und als besondere Religionsgemeinschaft neben anderen ihr Dasein führten, mußte der Wunsch erwachen, der Gemeinde auch die Nachkommenschaft zu sichern oder der Nachkommenschaft so früh als möglich das Heil zu sichern, das die Gemeinde besaß. Man nahm also schon die Kinder durch die Taufe in die Gemeinde auf. Diese Sitte stieß allerdings auf Bedenken, die teils die vernünftige Erwägung, teils der Aberglaube einflößten. Man fragte sich, warum das unschuldige Alter einer Taufe zur Vergebung der Sünden zueilen sollte; und wenn die Taufe das unfehlbare, leider nur einmal verwendbare Mittel war, seiner Sünden ledig zu werden, so schien es überhaupt nicht geraten, damit zu eilen. Doch wurde dieses Bedenken dadurch beseitigt, daß die Kirche durch ihre Bußpraxis auch für Sünden nach der Taufe eine nicht zu unbequeme Absolution bot. So drang die Kindertaufe durch, allerdings nur auf Kosten der Wahrheit der Zeremonie.

Die Taufe war von Hause aus eine Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden. Als solche hatte sie bei dem erwachsenen Täufling ihre unmittelbar einleuchtende Wahrheit. Er hatte unter allen Umständen mehr oder weniger, ja die ganze bisherige Richtung seines Lebens zurückzunehmen. Welche Sünden sollten aber dem unmündigen Kinde in der Taufe vergeben werden? Wirkliche Sünden hatte es ja noch nicht; also mußten die möglichen Sünden, die es einst begehen könnte oder würde, zu einer Sünde verdichtet werden, die um des Heils willen notwendig Vergebung erheischte. So ließ man denn in der Kindertaufe von dem unmündigen Kinde die Schuld der Erbsünde wegnehmen, die es an sich allein schon unter ewigen Gotteszorn brachte. Der Sinn der Taufe war gerettet, aber nur durch die Erdichtung einer Schuld, deren Spuren in keinem Bewußtsein nachzuweisen waren, und durch die Erdichtung einer Vergebung, die keine Änderung im Bewußtsein des Sünders bedeutete.

Die Taufe war als Bad der Wiedergeburt erkannt worden, und sie war ein solches gewesen, weil der Entschluß, den sie erforderte, die Quelle neuer Kräfte wurde; weil der Mensch durch die Taufe in den Organismus eines lebendigen Gemeinschaftslebens eingefügt wurde, das ihn fortan trug, wenn die Kraft des eigenen Willens erlahmen wollte. Auch das Kind mußte nun in der Taufe wiedergeboren werden; aber seine Wiedergeburt konnte auf keine Weise in die Erscheinung treten. Weder konnte die Taufe in dem Kinde irgend welche seelische Veränderung bewirken, noch brachte die Taufe das Kind in eine neue Stellung zu der christlichen Gemeinschaft, der ein gewisser Zufluß von geistigen Kräften entsprochen hätte. Die Wiedergeburt wurde also zu einem Mysterium, das man zu der Taufe hinzudenken mußte; und da sie durch den heiligen Geist vermittelt gedacht wurde, so mußte auch der heilige Geist eine mysteriöse, hinter dem Bewußtsein wirkende Kraft werden, deren Wirkungen, weil sie an sich unsichtbar waren, geglaubt sein wollten. Ebenso wurde die wirkliche Eingliederung in den Organismus der Gemeinde zu einer mystischen Einfügung in den geistlichen Leib Christi, deren Wirklichkeit man glauben mußte, auch wenn sie niemals als bestimmende Kraft in die Erscheinung trat.

Dadurch war man zugleich einer schweren Verlegenheit enthoben, die die Kindertaufe mit sich brachte. Man war einst durch den Glauben selig geworden, und das mußte so bleiben, auch wenn jetzt schon das unmündige Kind durch die Taufe der Gemeinde beigefügt wurde, die in Jesu Christo das ewige Leben besaß. Aber konnte das

Kind nicht selbst glauben, so glaubte doch die Gemeinde, die ihm die Taufe gewährte; und als Glied der Gemeinde konnte ja doch auch das Kind Glauben haben. Sein Glaube konnte allerdings auf keine Weise in die Erscheinung treten; aber man bewegte sich nun schon in einem Kreise von Wirklichkeiten, deren Wirklichkeit nicht angezweifelt werden durfte, obschon eine Wirkung derselben der Natur der Sache nach nie nachgewiesen werden konnte. So wurde also auch das Kind, wie einst der Erwachsene, auf Grund seines Glaubens getauft, den es im Moment der Taufe durch Aufnahme in die mystische Gemeinschaft der Gläubigen auf mystische, aber darum nicht minder wirkliche Weise empfing.

Indem die Situation des Täuflings sich änderte, wechselte die Taufe den Charakter und ward ihrer Wirklichkeit und Wahrheit verlustig. Einst *konnte* sie wenigstens eine Realität sein, die in die Wirklichkeit hineingriff. Einst konnte man also wirklich sagen, daß in ihr etwas geschah. Jetzt wurde sie die Vergebung einer Schuld, die man nicht empfinden, nur glauben konnte — und dann natürlich auch nur eine geglaubte, nicht eine empfundene Vergebung. Jetzt wurde sie die Mitteilung eines neuen Lebens, das man nicht spüren, nur glauben konnte — und darum auch nur die geglaubte Mitteilung eines neuen Lebens. So mußte man jetzt auch an den Geist glauben, der durch die Taufe mitgeteilt wurde, und mußte glauben, daß man durch die Taufe ein Glied des Leibes Christi werde, und mußte an den Glauben glauben, in dessen Kraft das alles geschah. Der Glaube hatte jetzt wirklich genug zu thun — denn die Wirklichkeit und Wahrheit der Sache war dahin.

5.

Die Reformation des sechzehnten Jahrhunderts bahnte einen neuen Umschwung in der Stellung und Schätzung der Taufe an. Die Praxis zwar blieb, von einiger Vereinfachung der Zeremonie abgesehen, dieselbe; auch die Veränderung in der Auffassung der Taufe ist nicht hoch anzuschlagen Ob die Taufe der „bösen" Lust den Charakter der Sünde läßt oder nicht, ist doch recht gleichgültig, wenn sie überhaupt die „böse" Lust läßt. Hierin aber liegt schließlich der einzige *greifbare* Unterschied zwischen der scholastischen und reformatorischen Auffassung der Taufe. Auf die viel wichtigere Frage nach dem Verhältnis des Glaubens zur Taufe haben die Reformatoren selbst eine klare Antwort nicht zu geben vermocht. Aber die Änderung des Glaubensbegriffs, die sie wenigstens im Prinzip vollzogen,

mußte auch auf die Auffassung der Taufe in entscheidender Weise rückwirken. Der Glaube wurde durch die Reformatoren wieder ein persönliches Vertrauensverhältnis zu dem persönlichen Gott. Seinen Hintergrund bildete ein Sündenbewußtsein, das wenigstens die Tendenz hatte, die Sünde als persönliche Schuld zu würdigen. Das Verdienst Christi sollte der Sünder wiederum sich persönlich zueignen, um Vergebung der Sünde zu erlangen. Ob diese Forderung je einen klaren Sinn haben kann, bleibe dahingestellt: das tritt doch unverkennbar hervor, daß der Glaube der Reformatoren durchaus auf ein in der klaren Helle des Bewußtseins liegendes persönliches Verhältnis zu Gott zielt. Daneben konnte aber der andere Glaube nicht bestehen, der sich vielmehr auf geheimnisvolle Realitäten richtete, die das helle Licht des Bewußtseins scheuten. Wie der „verborgene" Gott neben dem in Christo geoffenbarten für Luther alle Bedeutung verlor, so mußten die unerfahrbaren Realitäten des Glaubens hinter dem Erfahrbaren zurücktreten. Der reformatorische Glaube ist dem Mysterium entschieden ungünstig. Aber die Kindertaufe hatte eben keine andere Realität als jene mystische, geheimnisvolle, dem Bewußtwerden sich entziehende. Irgend welcher Bewußtseinsvorgang konnte ja in dem unmündigen Täufling überhaupt nicht angenommen werden, weder ein Glaube, der den Reformatoren für einen wahren gelten durfte, noch die Reue, die ihnen unerläßliche Bedingung der Vergebung war, noch eine Änderung des bewußten Verhältnisses zu Gott, in der ihnen die Quelle des neuen Lebens lag. Die Taufe mußte also alle Realität verlieren und hat sie auch verloren. Da es von der lutherischen Reformation ausdrücklich abgelehnt wurde, sie als Bekenntnisakt aufzufassen, und da eine Wirkung Gottes in der Kindertaufe unmöglich in Erscheinung treten kann, so ist diese überhaupt zur leeren Zeremonie geworden, in der man nicht sowohl etwas sieht, in die man vielmehr nur bei gutem Willen vielleicht noch etwas hineinlegt. Realität hat in der evangelischen Kirche viel eher die Konfirmation. Doch wird auch ihre Wahrheit dadurch gefährdet, daß sie die Erneuerung eines Bundes sein soll, der ja so, wie ein Bund allein geschlossen werden kann, nie geschlossen wurde: durch bewußte Verständigung der beiden Parteien. Wenn der württembergische Konfirmand von seiner Taufe bekennt, daß Gott darin versprochen habe, ihm ein gnädiger Gott und Vater zu sein, so kann man sich das zur Not noch gefallen lassen, obgleich man keinen zureichenden Grund dafür, aber manchen dagegen hat, diesen Gnadenentschluß Gottes auf einen bestimmten Zeitpunkt zu fixieren und gerade an die Taufe zu

binden. Bekennt aber unser Konfirmand weiter: „Ich habe abgesagt dem Teufel und all seinem Werk und Wesen und hingegen mich verpflichtet, Gott und meinem Herrn Jesu zu dienen mein Leben lang" — so ist das einfach nicht wahr. Diese Ab- und Zusage hat der Konfirmand einst als Täufling nicht vollzogen, und darum ist auch ihre Wiederholung in der Konfirmation nicht wahr.

So hat die Taufe im Protestantismus alle Wirklichkeit und Wahrheit verloren. Die mystische Realität, die der Katholik in ihr glauben kann, ist für den durch und durch bewußten, alles Halbdunkel des Unbewußten verabscheuenden Glauben des Protestanten nicht vorhanden. Psychologische Realität und Wahrheit kann die Taufe des unmündigen Kindes nicht haben. Die Wahrheit eines Bekenntnisses von Seiten der Kirche und namentlich der Eltern und Paten des Täuflings könnte ja vorhanden sein, kommt aber gar nicht in Betracht, weil die Taufe nach evangelisch-lutherischer Lehre ausdrücklich nicht für einen Bekenntnisakt gelten soll. Zudem ist sie ja heutzutage oft genug im ganzen, oder doch im einzelnen auch kein wahres, wirkliches Bekenntnis mehr. Sie hat also überhaupt alle Wahrheit und Wirklichkeit verloren.

6.

Somit könnte man die Taufe einfach fallen lassen. Da sie eine Stiftung Christi nicht ist, könnte auch keine Pietät gegen ihn diesem Entschluß entgegenstehen. Ja, man könnte die Autorität Christi viel eher für ihn geltend machen. Denn Jesus ist dem Kult doch überwiegend ungünstig gesinnt gewesen, und heutzutage liegt in dem Kultwesen eine so große Gefahr wie je. Auch ist ja die kirchliche Taufe gegenwärtig die schwerste Versuchung zur Unwahrhaftigkeit, also zum direkten Widerspruch gegen Jesu klar ausgesprochenen Sinn.

Doch scheint es mir Jesu auch nicht zu entsprechen, daß man die Unterlassung der Taufe zur Pflicht mache. Es verrät eine eben so große Überschätzung des Kultes, ihn direkt zu untersagen, wie in der Nötigung zu seiner Ausübung. Und es liegen doch gewisse Gründe vor, die Taufe, ja sogar die Kindertaufe, auch heute noch zu vollziehen.

Ursprünglich ist die Taufe nicht Gnadenmittel gewesen, sondern Bekenntnis: das ganz allgemeine Bekenntnis, in dem Namen Jesu das Heil zu suchen, Jesus als den Weg zum Heil zu betrachten. Diesen Bekenntnischarakter verlor die Taufe, als es selbstverständlich wurde, Christ zu sein. Denn da hatte es ja keinen Sinn mehr, sich

besonders zu Christus zu bekennen; da konnte der Sinn dieses hochheiligen Gebrauchs nicht mehr in der selbstverständlichen Thatsache gefunden werden, daß man von nun an zu Christus gerechnet sein wolle. Nachdem es aber in unserer Gesellschaft nicht mehr selbstverständlich geblieben ist, in Jesu Namen das Heil zu suchen, ihn als Weg zum Heil zu betrachten und zu gehen, so hat die Taufe — gegen die christliche Lehre — faktisch wieder den Charakter eines Bekenntnisses bekommen. Und damit hat auch die Unterlassung der Taufe eine tiefere Bedeutung gewonnen, so daß sie immerhin überlegt sein will.

Die kirchliche Taufe ist wieder ein Bekenntnis geworden: in der Situation aber liegt, daß sie nicht nur ein Bekenntnis zu Christus ist, sondern ein Bekenntnis zu dem Christus der Kirche, überhaupt ein Bekenntnis zur Kirche. Umgekehrt bedeutet die Unterlassung der Taufe in der gegenwärtigen Situation nicht nur eine Absage an die Kirche, sondern eine Absage an Christus überhaupt — oder sie wird wenigstens leicht und überwiegend so aufgefaßt.

Nun kommt es ja darauf nicht an. Denn vor Gott gilt die Sache, nicht der Schein. Es kommt also (wenn überhaupt das Heil an dem Verhältnis zu Christus hängt) auch nicht auf den Schein des Abfalls von Christus an, sondern darauf, ob man wirklich ihm untreu geworden ist. Immerhin ist es nicht zu übersehen, daß man durch die Taufe die Zugehörigkeit zu Christus öffentlich zum Ausdruck bringt. Auch gewinnt in der gegenwärtigen Situation die Taufe der Kinder wieder eine gewisse Realität, direkt für die Eltern, indirekt für die Kinder. Es ist heute gar nicht so selbstverständlich, daß man die Kinder als Gabe des himmlischen Vaters hinnimmt und im Sinne seines geliebten Sohnes Jesu zur Gemeinschaft im heiligen Geiste erzieht. Es kann darum seinen guten Sinn haben, daß das bei der Aufnahme eines Kindes in die menschliche Gesellschaft ausdrücklich erklärt wird. Es kann dies ein wirkliches Bekenntnis der Eltern und Paten sein, und dann wird es auch Bedeutung für die Erziehung des Kindes gewinnen.

Soll aber die Realität der Taufe wieder in ihrem Bekenntnischarakter gefunden werden, so muß auch wieder auf die Wahrheit des Bekenntnisses, das darin abgelegt wird, der allergrößte Nachdruck gelegt werden. Nicht die Gleichheit der Zeremonie darf dann das Ausschlaggebende sein, sondern der Ernst der Entschlüsse und gerade die individuelle Genauigkeit der Aussagen. Jede Taufe muß also ein individualisierter Bekenntnisakt der Beteiligten werden.

Kann die Kirche sich darauf nicht einlassen, so verbindet sich in der Privattaufe vielleicht in passendster Weise der Protest gegen ihren Abfall von Christus und das Bekenntnis, seinerseits auf dem Wege Jesu bleiben zu wollen, unbeirrt durch den Unglauben der Welt, unbeirrt auch durch den Aberglauben der Kirche *).

Doch kann in diesen Dingen nicht von Pflicht, sondern nur von Zweckmäßigkeit geredet werden. Entscheidet sich das Schicksal des Menschen wirklich an seinem Verhältnis zu Christns, so kann das entscheidende Bekenntnis zu Christus doch nur darin liegen, daß man in seinem Geiste fortwirkt und dadurch auch seines Leidens teilhaftig wird. Chr. Schrempf.



Neue Bücher.

Ein Band der Geister. Entwurf einer Philosophie in Briefen von Dr. Heinrich Romundt. VIII. 129 S. 8°. Leipzig, C. G. Naumann, 1895. 2—.

Das Band der Geister ist die „Geographie", aufgefaßt als „Wissenschaft von der Stellung des Menschen in der Schöpfung". Indem sie die Einsicht bringt in die durchgängige Bedingtheit des Menschen, nötigt sie zu einer kritischen Besinnung über die Grenzen unseres Erkennens. Diese schafft Raum für die Möglichkeit noch eines ganz anderen Seins als des von der Forschung und Wissenschaft beleuchteten. Auf ein solches wird der Mensch hingewiesen durch das Sittengesetz. Es erzeugt den vernünftigen Glauben an eine höhere Ordnung der Dinge. Der Blick aber auf die empirische, gemeine Wirklichkeit zwingt uns, zur Sicherung und Verbreitung der Tugendgesinnung und des ihr gemäßen vernünftigen Glaubens im Anschluß an die geschichtlichen Verkörperungen des sittlichen Ideals, namentlich an Jesus, uns zu einem Reich des Guten zusammenzuschließen.

Dies die einfachen Grundgedanken dieser frei nach Kant angelegten Philosophie. Die Durchführung derselben erfolgt in kritischer Auseinandersetzung mit dem sinnlichen Positivismus Comtes und dem übersinnlichen der Kirche.

Ich bin früher auf ähnlichen Wegen gegangen, sah mich aber genötigt, von ihnen abzulenken. Daß die Idealwelt bloß „nicht unmöglich und praktisch wichtig" ist (S. 80), vermag meinen Glauben an sie nicht mehr zu tragen. Nicht-Unmöglichkeit und Wichtigkeit machen zusammen noch nicht Wirklichkeit; zu dieser gehört vielmehr noch die Wirksamkeit. Die Nicht-Unmöglichkeit gewährt die

*) So hat der Herausgeber für sich die Schwierigkeit gelöst. Er kann nicht sagen, daß er damit durchaus zufrieden wäre. Aber es giebt vielleicht auch sittliche Aufgaben, die immer nur annähernd gelöst werden können.

Erlaubnis, die Wichtigkeit ist der Antrieb, nach der Wirklichkeit zu fragen; aber behaupten läßt sich diese erst, nachdem sie sich manifestiert hat durch die Wirksamkeit. Das Postulat ist in der That nicht mehr als was sein Name besagt: eine Forderung. Und nun fragt sich's erst, ob die Forderung befriedigt wird, ob die nicht-unmögliche und praktisch-wichtige höhere Ordnung der Dinge ist. — Diese Erwägungen haben mich über Kant hinausgetrieben; sie gestatten mir auch nicht, bei Romundt stehen zu bleiben. —

Daß dieser Entwurf einer Philosophie in Briefen abgefaßt ist, könnte der Darstellung dramatische Lebendigkeit geben. Leider ist das nur in geringem Maße der Fall. Der Korrespondent tritt gar nicht selbst auf; es ist also nur ein halber Briefwechsel, der uns hier mitgeteilt wird. Sodann aber dürfte er kräftigeren Widerstand leisten. Damit hängt zusammen, daß die einzelnen Briefe doch mehr Abhandlungen sind als Auseinandersetzungen. Das ist um so bedauerlicher, da der Verfasser nicht sowohl Philosophie als philosophieren lehren wollte. S.

Der Zersetzungsprozeß in der ev. Landeskirche des Großherzogtums Baden von Gotthilf Treulich. 8°. 40 S. Heidelberg, C. Winter, 1895. —.60.

Eine scharfe Anklage gegen den „Bureaukratismus" im badischen Kirchenregiment. Aber die Bureaukraten, die diesem Bureaukratismus fröhnen, will Gotthilf Treulich keineswegs verletzen; er bekämpft nur das System. Das heißt man sonst: den Pelz waschen, ohne ihn naß zu machen. Gut, wenn er so rein wird; aber ich glaube es nicht. S.

Stürme. (Tempeste). Gedichte von Ada Negri. — Ins Deutsche übertragen von Hedwig Jahn. Einzig berechtigte deutsche Ausgabe. 8°. 134 S. Berlin, Alexander Duncker. 1896. Geh. 3.—., geb. 4.—.

Die italienische Ausgabe der „Tempeste" ist im zweiten Januarheft der „Wahrheit" kurz gewürdigt worden. Es wäre von Wert, die jetzt gebotene Übersetzung genauer darauf anzusehen, ob sie die Eigenart des Originals so treu widerspiegelt, daß keine wesentliche Wirkung verloren geht. Im Rahmen einer Bücheranzeige kann diese Prüfung nicht geschehen. Wir begnügen uns damit, zu sagen: Die Tiefe des Gefühls und Erbarmens, das in Ada Negri's Dichtungen wie aus einem reinen Quell herzerquickend hervorbricht, hat Hedwig Jahn mit dem verwandten deutschen Gemüte lebendig erfaßt (s. „Für den Sarg", „Weiße Häuschen" u. a.); die idyllischen Lieder der Sammlung, liebliche Perlen neben dunkel leuchtendem Edelgestein, sind ihr wohl am besten gelungen, aber die wilde, herbe, brausende Kraft, die in den Selbstbekenntnissen der Dichterin und in den sozialistischen Liedern lebt, die Sturmesgewalt des jugendlichen Geistes, von der die Sammlung den Namen trägt, ist unter den Händen der Deutschen oft sanft und matt geworden, feuriger Wein in klares, kühles Wasser gegossen. Ein Beispiel: Die erste Strophe der Sammlung heißt wörtlich:

„Es ist wahr, ich bin stark. — Auf dem steinigen Weg
Ließ ich Fetzen von Seele und von Glauben;
Doch mit stolzem Fuß
Steig' ich noch entgegen dem lichten Morgenrot".

Bei Hedwig Jahn:

„Stark bin ich, das ist wahr. — Auf stein'gen Wegen
Ward Glaube mir und Seele arg verletzt;
Doch stolz steig' ich noch jetzt
Empor, dem lichten Morgenrot entgegen".

Dasselbe in der angeführten Januarnummer der „Wahrheit":

„Bin ich nicht stark? — Ich hab' auf Felsenwegen
Manch' Fetzchen Seele, Glauben liegen lassen,
Doch stolz, auf steilen Straßen
Steig' ich dem Tag und seinem Licht entgegen".

Mögen die „Stürme" nicht ungelesen übers deutsche Land hinfahren. L.

Notizen.

Kürzlich soll ein westfälischer Gerichtspräsident vor der Eidesabnahme einen Zeugen gefragt haben: „Glauben Sie an Gott?" Das wird in den Zeitungen, je nach ihrer Richtung, natürlich höchst verschieden glossiert und scheint mir in der That einer Anmerkung wert zu sein. Ist der Eid mehr als eine Formalität, ist der Richter mehr als Zeremonienmeister des Rechts: so kann man es nur wohlangebracht finden, daß der Zeuge vor der Vereidigung gefragt werde, ob er an den Gott, bei dem er jetzt schwören wolle, auch glaube. Zu bedenken ist nur, daß die Eidesfähigkeit dadurch doch noch nicht gesichert ist, daß man an irgend einen „Gott" irgendwie „glaubt". Wenn z. B. der „Gott", den einer glaubt, es zuläßt, daß man den Eid durch einen geheimen Vorbehalt wieder aufhebt, so hat es wenig Wert, bei ihm schwören zu lassen. Oder wenn der „Glaube", den einer bekennt, eine angelernte Meinung ohne praktische Wirksamkeit ist, so wird er der Versuchung zum Meineid keinen erfolgreichen Widerstand leisten. Es wäre in unserer Zeit gewiß nicht überflüssig, daß der Richter sich je besonders vergewisserte, ob der Eid für den Schwörenden auch eine Realität hat. Aber das wird durch die einfache Frage: „Glauben Sie an Gott?" noch lange nicht erreicht. Die religiöse Eidesfähigkeit eines Zeugen wäre erst durch eine sorgfältige Untersuchung seines Gottesbegriffs zu konstatieren und der Innerlichkeit, womit er an seinen Gott glaubt. — Was folgt daraus? Daß unsere Eidespraxis auf Voraussetzungen beruht, die in der gegenwärtigen religiösen Situation nicht mehr zutreffen. Die allgemeine Verwendung des Eides zur gerichtlichen Erforschung der Wahrheit ist dadurch bedingt, daß man den Staatsbürger, wie er gewöhnlich ist, nicht erst zu fragen braucht, ob er an einen Gott glaube? an was für einen? ob etwa bloß in der Kirche (falls er sie besucht), oder auch in Geschäften? Eine Volksreligion aber, die uns die Allgemeinheit und Kraft eines die Heiligkeit des Eides wirklich sichernden Gottesglaubens so verbürgen würde, daß man dieser Fragen entraten könnte — die giebt es nicht mehr. S.

Für die Redaktion verantwortlich der Verleger, an den man die für die Wahrheit bestimmten Aufsätze und Briefe persönlich richten wolle (E. Hauff. Firma: Fr. Frommanns Verlag in Stuttgart).



Nationale Volkswirtschaftspolitik und internationale Sozialpolitik.

Unter dieser Überschrift hat Verus eine der wichtigsten Fragen unserer Zeit in der Nr. 47 der „Wahrheit“ mehr gestreift als beantwortet. Wenn ich an seinen Artikel einige Bemerkungen knüpfe, so geschieht es nicht, um gegen ihn zu polemisieren, sondern um zur Ergründung des Begriffs der nationalen Volkswirtschaftspolitik einiges beizutragen. Der Abdruck einer einzigen Stelle wird genügen, den Lesern den Hauptinhalt und die Tendenz jenes Artikels ins Gedächtnis zurückzurufen.

„Was ergiebt sich aus dem allem? Etwa eine mit den größten Opfern der gesunden Gesamtheit zu erkaufende fortwährende Erhaltung der untergehenden Menschenschichten in einem großen Menschenkomplexe? Eine zunehmende Bewilligung von Staatsmitteln für Irren-, Zucht-, Besserungs- und Arbeitshäuser? Eine starke Ausdehnung der Armenpflege bis zu dem Grade, daß die Fürsorge der Angehörigen unnötig gemacht wird? Endlich eine innere Politik, deren A und O eine einseitige Fürsorge für die „Arbeiter“, die Rücksichtnahme auf die in den großen Fabrikstädten herrschende Sozialdemokratie ist? Eine Auswanderungspolitik, welche Jahrzehnte lang zusieht, wie die intelligenteren Schichten der unteren Klassen abströmen, während der zurückbleibende Volksrest einen immer geringeren Prozentsatz von arbeitsfähigen Männern enthält?...... Man muß noch kein „brutaler“ Epigone Nietzsches oder Bismarcks sein, um die grundsatzlose und vielfach heuchlerische Humanitätsphrase in ihrer Hohlheit zu durchschauen, welche die sozialen Pflichten des Einzelnen, der Gemeinde, der Vereine, des Staats u. s. w. den nationalen überzuordnen sucht, welche einen Qualitätsunterschied unter den Menschen nicht anerkennen will..... Es wäre wohl einer eingehenden Untersuchung wert, ob nicht sogar die Mensch-

heit als Ganzes genommen viel weiter gefördert wird durch eine zielbewußte nationale Volkswirtschaftspolitik als durch eine nur scheinbar internationale Sozialpolitik."

Den obigen Fragen stelle ich die Frage entgegen: verdient das, was man bei uns nationale Politik zu nennen pflegt — die Volkswirtschaftspolitik ist doch immer nur ein Teil der allgemeinen Politik und wird durch diese bestimmt — ihren Namen? War es national, die Grenze Deutschlands von der Leitha hinter den Inn und von der Adria bis an die Sudeten zurückzulegen, zehn Millionen Deutsche einer slavo-magyarischen Mehrheit auszuliefern, unter der sie politisch nichts mehr zu bedeuten haben, der Hauptmasse der Deutschen den Zugang zu unserem natürlichen Kolonisationsgebiete an der unteren Donau und in Vorderasien zu versperren und sie so zum Verkrüppeln in Grenzen zu verurteilen, die sie einengen, wie der dem zehnjährigen Knaben angepaßte Rock den vierzehnjährigen? Denn ob die afrikanischen Kolonien jemals für uns Wert haben werden, das ist eine Frage, die erst von der Zukunft beantwortet werden kann, und ob wir bei unserer kontinentalen Lage und bei der daraus entspringenden Notwendigkeit, unsere ganze Wehrkraft auf das Landheer zu verwenden, so nebenbei auch noch eine überseeische Kolonialpolitik nach englischem Muster treiben könnten, das ist eine Frage, die ein besonnener Mensch gar nicht erst aufwirft. Wie es auch anders hätte kommen können, erfahren wir von Heinrich Sybel (Begründung des Deutschen Reiches V, 347). Als im Juli 1866 Rußland forderte, daß Preußen die mit seinem Geist und seinem Blut schwer erkauften Vorteile von der Entscheidung eines Kongresses abhängig mache, da telegraphierte Bismarck an den preußischen Gesandten in St. Petersburg, er möge bei dem Kaiser in vorsichtig freundlicher Weise geltend machen, daß es für uns ohne Revolution in Preußen und Deutschland vollständig unmöglich wäre, auf die Früchte unserer mit Gefahr der Existenz erkämpften Siege zu verzichten, oder die Gestaltung Deutschlands von den Beschlüssen eines Kongresses abhängig zu machen. „Der König", fuhr die Depesche fort, „ist abwesend; ich kann aber Sr. Majestät nur raten, wenn die Einwirkung des Auslandes auf unsere Verhältnisse schärfere Umrisse annehmen sollte, die volle nationale Kraft Deutschlands und der angrenzenden Länder zum Behuf des Widerstands zu entfesseln." Dieser Weg konnte auch ohne die Pression vom Ausland beschritten, d. h. es konnte mit den Hilfsmitteln des kriegsgewaltigen Preußens auf die Traditionen von 1848 zurückgegangen und durch Beseitigung der

dem Volkswillen widerstrebenden Dynastien das ganze Deutschland hergestellt werden. Es ist Bismarck nicht zu verargen, daß er einen Weg, der ihm und seinem königlichen Herrn aufs äußerste zuwider sein mußte, ohne zwingende Not nicht beschritten hat. Auch wäre eine solche Wendung furchtbar gefährlich gewesen, weil sie einen europäischen Krieg entzünden konnte; freilich sind wir über diese Gefahr auch heute noch nicht hinweg, und sind wir heute besser darauf gerüstet, so ist es das Ausland ebenfalls. Also Bismarck ist daraus kein Vorwurf zu machen, daß er ohne zwingende Not über das zunächst Erreichbare nicht hinausging; aber ist es national, dieses zunächst Erreichbare und dann 1870 auch vollends Erreichte, welches uns so schmerzliche Entsagungen und namentlich auch in volkswirtschaftlicher Beziehung drückende Fesseln anlegt, als den ruhmreichen und befriedigenden Abschluß der deutschen Geschichte zu preisen?

Um seines Glückes Schmied sein zu können, muß man eine Schmiede haben. Das gilt auch von jedem Volke; soll es seine Kraft entfalten und zur Begründung seines Glücks ausnutzen können, so muß es eine Werkstatt haben, d. h. ein Land, das nach Lage, Beschaffenheit und Größe der Volkskraft entspricht. Ein Blick auf die Landkarte und die Vergleichung unsrer Seelenzahl mit der der Russen, Engländer und Yankees genügt, uns davon zu überzeugen, daß unsre Werkstatt viel zu klein ist, und daß unser Volk um jeden Preis mehr Raum haben muß; kann es sich den weder durch Gebietserweiterung in Europa noch durch den Erwerb überseeischer Kolonien verschaffen, so bleibt nichts übrig als die organisierte Auswanderung. Ist es national, diese hemmen zu wollen? die strebenden Geister und die kräftigen Arme, die sich draußen ehrenvolle und glückliche Existenzen gründen können, daheim zur Verkümmerung zu verurteilen, so daß wir Irren-, Zucht- und Arbeitshäuser für sie bauen müssen, nicht aus Liebe zu den Narren, Verbrechern und Lumpen oder aus Humanitätsschwärmerei, sondern weil wir sie doch nicht frei herumlaufen und auf der Straße liegen lassen können? Wird die Auswanderung nicht schon viel zu sehr gehemmt durch die Militärpflicht? Bildet nicht die Freiheit von dieser Fessel eine der Grundbedingungen der englischen Kolonialmacht? Ist nicht ein stetiger Strom tüchtiger Auswandrer, wie ihn in alter Zeit Griechenland, im Mittelalter Deutschland westlich der Elbe und des Inns, in neuerer Zeit England erzeugt hat, die unerläßliche Grundbedingung erfolgreicher Kolonisation, die, wo sie nicht von selbst eintritt, durch Kolonialämter und Kolonialvereine weder ersetzt noch geschaffen werden kann, während, wo sie

vorhanden ist, Kolonialämter und Kolonialvereine recht gut entbehrt werden können?

Ferner: kann nicht unter Umständen eine internationale Sozialpolitik Bedingung einer nationalen Volkswirtschaftspolitik werden? Wir haben keine internationale Sozialpolitik; unser hochherziger Kaiser hat es versucht, eine einzuleiten, aber es ist nichts daraus geworden. Wir haben nicht einmal eine kräftige nationale Sozialpolitik; noch immer werden Arbeiter, die sich zur Erstrebung besserer Arbeitsbedingungen vereinigen, als verdächtige Menschen überwacht, und ihre Führer als halbe Verbrecher behandelt, und noch immer ist es um den Arbeiterschutz recht schwach bestellt. Ist es national, die ärmere Hälfte der Nation, die doch die bei weitem größere ist, in gesundheitsschädlichen Wohnungen und Arbeitsräumen und bei gesundheitsschädlichen Arbeitsarten degenerieren zu lassen? Gesund, frisch und kräftig kommt der Bäckerlehrling vom Lande, wo er von Agenten gekauft worden ist, und hat dann die Nacht hindurch in einer dunstigen und schmutzigen Werkstatt bei unerträglicher Hitze zu arbeiten und am Tage noch Lasten von Brot und Semmeln auszutragen, die ihn der Gefahr der Verkrüppelung aussetzen; mit 20 Jahren liegt er dann, mit der Schwindsucht oder der Krätze behaftet, im Krankenhause. Vor 30 Jahren sagte mir eine Breslauer Bäckersfrau: „Die Schinderei, die unsre Lehrjungen auszustehn haben, ist unerhört; aber es geht nicht anders, die Konkurrenz zwingt uns, so zu handeln; ich wundere mich nur, daß sich immer noch Eltern finden, die ihre Kinder dazu hergeben.“ Hier ist es die inländische, ja die örtliche Konkurrenz, die dazu zwingt, jungen Leuten ihre Gesundheit zu rauben und ihre Jugendkraft auszusaugen, in den Exportindustrien ist es die internationale Konkurrenz. Ist es national, das so gehen zu lassen? Wäre es nicht am Ende nationaler, durch internationale Vereinbarungen die Arbeitsbedingungen so zu regeln, daß die gesunden Knochen, Lungen, Herzen, Mägen und Hirne unserer deutschen Arbeiter der Konkurrenzfähigkeit unsrer Industrie nicht mehr geopfert zu werden brauchten? Unmöglich mag das sein, aber undeutsch und wider unser nationales Interesse wäre es ganz gewiß nicht, wenn es möglich wäre!

Allerdings giebt es verschiedene Arten des Schutzes der Schwachen, die antiselektionistisch wirken. Dahin gehört der Schutz veralteter und unhaltbarer oder unvollkommener Betriebsarten vor der Konkurrenz der vollkommeneren, z. B. der Schutz der Handweber vor den Fabriken und der Schutz der Krämer vor den Konsumvereinen und Versandgeschäften. Dahin gehört ferner ein großer Teil unsrer Sanitäts-

polizei: das Impfwesen, die Seuchenbekämpfung; giebt es doch keine kräftigeren Regeneratoren der Volkskörper als Seuchen, die alles Schwache und Schwächliche wegraffen und nur die widerstandsfähigsten, kräftigsten und gesündesten Menschen übrig lassen. Damit gehen dann noch andre antiselektionistische Staatseinrichtungen Hand in Hand: Der Schwächling und der Krüppel, die dürfen daheim bleiben, heiraten und Kinder zeugen, der kräftige, gesunde und schöne junge Mann muß zum Militär, das noch über die eigentliche Dienstzeit hinaus ein Hindernis der Verehelichung bildet; bricht ein Krieg aus, so werden gerade die tüchtigsten Jünglinge und Männer tot oder zum Krüppel geschossen. Unser Anstellungswesen und der Zwang zu standesgemäßer Lebensweise bewirken, daß viele durch körperliche und geistige Vorzüge hervorragende Männer der gebildeten Stände teils erst mit 35 Jahren teils gar nicht zum Heiraten kommen, während der Proletarier vom zwanzigsten oder spätestens fünfundzwanzigsten Jahre ab Kinder zeugt. Also es giebt genug Arten des Schutzes der Schwachen, die auf die Entartung der Rasse hinwirken. Aber der Arbeiterschutz und die — bis jetzt nicht vorhandene — Begünstigung des Lohnkampfes gehören wahrhaftig nicht dazu, sondern wirken im entgegengesetzten Sinne. Denn durch die Besserung der Lage der Handarbeiter werden ja nicht Schwache auf Kosten der Starken begünstigt — machen dann die Kohlengräber oder Fabrikspinner den Gymnasiallehrern und Gerichtsräten Konkurrenz? — sondern es wird im Gegenteil verhütet, daß Starke schwach und siech werden. Wann ist das deutsche Volk stärker: wenn es aus zehn Millionen gesunden, starken und schönen Menschen und vierzig Millionen eines halbverhungerten, schwindsüchtigen und skrophulösen Gesindels, oder wenn es aus fünfzig Millionen gesunden, starken und schönen Menschen besteht? Was ist also nationaler: die handarbeitenden Klassen der Verkümmerung preisgeben oder den Ursachen der Verkümmerung auf dem Wege der Gesetzgebung entgegenwirken? Und dabei ist zu beachten, daß es sich nicht bloß um leibliche, sondern auch um geistige Kräfte handelt, die bei der Ausbreitung proletarischer Zustände zu Grunde gehen. Wer, wie ich, Tausende von Handwerker-, Arbeiter- und Bauernkindern in der Schule kennen gelernt hat, der weiß, daß es sehr gute Köpfe darunter giebt; einen mindestens eben so großen Prozentsatz guter Köpfe, wie unter den Kindern der höheren Stände.

Wie aber, wenn es nicht möglich wäre, allen Volksgenossen günstige Lebensbedingungen zu verschaffen? Wenn man nur die Macht hätte, ob man wenigstens *einigen* auf Kosten der übrigen die Mög-

lichkeit sichern will, sich körperlich und geistig gesund zu entwickeln, oder ob man alle dem gleichen Elend überantworten will? Wenn wir bei stetig wachsender Volkszahl auf die heutigen Grenzen des deutschen Reiches eingeschränkt bleiben, werden wir nach 20 Jahren ganz gewiß so weit sein; daß wir heute schon so weit wären, möchte ich nicht behaupten. Ammon, den Verus zitiert, scheint zu glauben, daß auch heute schon die Gesundheit der obern Stände nur auf Kosten der untern erhalten werden könne. Ich habe seine Schriften noch nicht gelesen, aber aus eingehenden Rezensionen, z. B. der von Rosenfeld in Pernerstorfers „Deutsche Worte" ersehen, daß sie viele falsche Voraussetzungen und noch falschere Schlußfolgerungen enthalten. So z. B. den aus den badischen Rekrutenmusterungen gezogenen Schluß, daß die ländliche Bevölkeruug der städtischen geistig und körperlich nachstehe. Es ist richtig, daß in manchen Gegenden Badens die Landleute auffällig klein sind; ich habe mich selbst darüber gewundert bei einer Rekrutengestellung, die ich zufällig zu beobachten Gelegenheit hatte. Aber im allgemeinen bleibt es schon dabei, daß die ländliche Bevölkerung durchschnittlich die kräftigere ist, und daß ihre Nachkommenschaft in den Städten, namentlich in den Großstädten, degeneriert. In manchen Gegenden, in den deutschen Alpen so gut wie an der Nordsee, findet man auf dem Lande nicht allein große und starke, sondern auch schöne Menschen. Wenn die vornehmste städtische Bevölkerung an Größe, Kraft und Schönheit alle andern Volksklassen übertrifft, so kommt das nicht von ihrem Aufenthalt in der Stadt, sondern gerade davon her, daß ihr Einkommen ihr erlaubt, sich in der Stadt die Vorteile eines halbländlichen Daseins zu verschaffen und einen Teil des Jahres ganz auf dem Lande zuzubringen. Aber wir wollen uns um Ammons Irrtümer nicht weiter kümmern und bloß einen Satz von ihm herausheben, den ich in „Deutsche Worte" zitiert finde: „Wir sehen aus diesen Beispielen, wie wichtig für die Gesellschaft einerseits die möglichste Erhaltung der gebildeten Familien, andrerseits das organisierte Vorrücken begabter Individuen aus den untern Ständen in die obern ist. Den ersten Teil der Thätigkeit, den erhaltenden, hat man im Altertume so wenig verstanden wie in der Neuzeit." Lassen wir das „organisierte Vorrücken", worauf ja Ammon selbst nicht das Hauptgewicht legt (ich für meinen Teil thue es) bei Seite, so behalten wir die Ansicht, daß der Staat für die Erhaltung der gebildeten Familien, mit denen doch wohl hauptsächlich die Reichen gemeint sind, in unsrer Zeit der Fideikommisse, der Liebesgaben, der Umsturzvorlagen und des Assessorenparagraphen

noch nicht genug thue. Entkleidet man diese Ansicht ihrer naturwissenschaftlichen Umhüllung, so bekommt man den Satz: unsere heutige Kultur beruht gerade so wie die antike und jede andere Kultur auf der Sklaverei; damit sich eine Minderzahl zu vollkommenen Menschen entwickeln könne, muß die Mehrzahl entweder in der Sklaverei oder bei einer Lebensweise, die sich nicht wesentlich von Sklaverei unterscheidet, festgehalten werden. Nehmen wir diesen Satz einmal für erwiesen an, so entsteht doch die Frage: was ist nationaler, wenn wir allen Deutschen ihre Stellung in der obern Schicht der Kulturträger sichern und als Sklaven Menschen niederer Rassen benützen, oder wenn wir den größern Teil der Deutschen zum Sklavenlose verurteilen und von dem Mitgenuß unserer Kulturgüter ausschließen? Und wie ist von diesem Gesichtspunkt aus die Germanisierungspolitik in den östlichen Provinzen Preußens zu beurteilen? Was ist nationaler: die staatsangehörigen Polen Polen sein lassen und sich ihrer als williger Knechte und Mägde bedienen, oder sie teils zwangsweise germanisieren und zu den Ansprüchen der deutschen Arbeiter erziehen, teils sie durch die Beleidigung ihres Nationalgefühls störrisch und widerspenstig machen und nun, da man doch die willigen Knechte und Mägde nicht entbehren kann, andere Polen aus Rußland einschleppen? Und wenn die Germanisation äußerlich gelänge (in Wirklichkeit kann ein Pole so wenig in einen Germanen, wie ein Hund in einen Löwen verwandelt werden), wenn alle Polen deutsch radebrechten und sich als Deutsche betrachteten und im Laufe der Zeit durch Wechselheiraten in der deutschen Bevölkerung aufgingen, wäre das dann nicht eine weitere Verschlechterung der germanischen Rasse, die ohnedies schon im östlichen Teile unseres Vaterlandes viel von ihrer Reinheit verloren hat? Sind denn nicht die baltischen Deutschen gerade darum so reine Germanen und bis zur neuesten Russifizierungspolitik des Zarentums Herren im Lande geblieben, weil sie die Unterworfenen *nicht* germanisiert, die Sprachverschiedenheit als deutliche Scheidewand zwischen dem deutschen Herren- und dem esthnischen Arbeitervolke haben bestehen lassen?

Mit Vorstehendem will ich nichts behauptet und nichts bewiesen und mich selbst auf keine Ansicht verpflichtet haben. Die Frage, wie sich die hier angedeutete oder irgend eine nationale Politik mit dem Christentum verträgt, werfe ich gar nicht auf. Ich wollte nur klar machen, daß der Begriff der nationalen Wirtschaftspolitik gewisse weittragende Folgerungen einschließt, und daß, so lange man diese Folgerungen zu ziehen nicht den Mut hat, die nationale Volkswirtschaftspolitik eine leere Phrase bleibt. Karl Jentsch.

Die Volkshochschulen in England und Amerika.

Unter diesem Titel hat Dr. James Russel, Professor an der Universität des Staates Colorado, ein Buch erscheinen lassen (Deutsch mit Anmerkungen von O. W. Beyer, Leipzig, Voigtländers Verlag, 1895. 98 S.), das mit der Geschichte und dem Stand der Bewegung bekannt macht, die in England und Amerika darauf ausgeht, die Segnungen der Universitätsbildung über das ganze Volk hin zu verbreiten. Welcher Art die entsprechenden Bestrebungen in Belgien, Österreich und besonders in den skandinavischen Ländern sind, wird teils vom Verfasser, teils vom Übersetzer (in den Anmerkungen) gelegentlich berührt. Die meisten deutschen Leser werden mit Erstaunen von dem Umfang und der Bedeutung dieser sogenannten University Extension namentlich in den beiden erstgenannten Ländern Kenntnis nehmen. Sie erfahren, daß die englischen Universitäten das Land gewissermaßen unter sich verteilt, daß sie 400 Lehrstellen in Städten und Dörfern eingerichtet haben, an denen 700 Lehrkurse vor insgesamt 57 000 Zuhörern stattfinden, daß dafür jährlich 600 000 Mark verausgabt werden. Die Grundzüge der Arbeit wurden bereits 1867 von dem Vater der Bewegung, dem damaligen Privatdozenten am Trinity College in Cambridge, James Stuart, entworfen. „Bei jeder Vorlesung gab er seinen Schülern Leitsätze in die Hand, die für die Notizen, die sie machen sollten, als ein Beispiel gedacht waren, dessen Gerippe sie nachträglich ausfüllen könnten, um sich den Faden des Vortrags wieder zu vergegenwärtigen."

Bei mündlicher Prüfung zeigten sich die Hörer unbeholfen. „Um dieser Schwierigkeit zu begegnen, arbeitete Stuart gedruckte Fragen aus, die zu Hause schriftlich beantwortet werden mußten." „1868 entstand eine Form, die charakteristischer war als alle frühern, nämlich die ‚Klasse'. Bei den wöchentlichen Ausarbeitungen fanden die Hörer, daß es Schwierigkeiten gab, die weder die Vorlesung noch die Leitsätze ihnen aufklären konnten. Daher wurde eine besondere Stunde angesetzt, wo solche Fälle in freier Unterhaltung behandelt werden sollten. Dies hat sich für die Aneignung des Stoffes so wertvoll erwiesen und so wirksam, um Enthusiasmus zu erwecken, daß es seitdem stets für unerläßlich befunden worden ist." Endlich wurden damals noch schriftliche Prüfungen am Schlusse eines Kursus und Zeugnisse als fünfte Bestimmung hinzugefügt. — In späteren Jahren

fügte Oxford noch die Neuerung hinzu, daß es mit dem Lehrer und den Leitfäden „wandernde Bibliotheken“ hinaussandte, während Cambridge zuerst 1885 den Versuch machte, der dann überall zu einer dauernden Einrichtung geworden ist, „einer kleinen Anzahl seiner besten Schüler Gelegenheit zu geben, daß sie aus einzelnen Lehrorten für die Dauer der großen Ferien nach der Universität übersiedeln und dort ihre Studien weiter vertiefen konnten.“ Es ist das die Sommerschule, von der der norwegische Professor Bold — er besuchte die Sommerschule in Oxford 1892 — schreibt: „Wenn Sie mich nun nach dem allgemeinen Eindruck fragen, den die Versammlung auf mich gemacht hat, so kann ich nur ausrufen: Welche Aufmerksamkeit, welche Begeisterung während der Vorlesungen, welche Energie bei der Arbeit, welches Interesse, welcher Humor und welche Duldsamkeit bei den Besprechungen, welche Fröhlichkeit bei den Unterhaltungen und auf den Exkursionen! Kurz: welches Leben, welche Gesundheit und Lebendigkeit! Ich würde versucht sein, die Versammlung mit einem alten griechischen Feste zu vergleichen.“

In Amerika sind Philadelphia, Chicago und der Staat New-York am eifrigsten bei der Arbeit. In Philadelphia besuchten die im ersten Winter eingerichteten 40 Kurse 50000 Personen, 1892 wurde daselbst ein Seminar zur Ausbildung von Wanderlehrern eingerichtet. Chicago hat eine eigene Fakultät für die Popularisierungsarbeit, die den übrigen Fakultäten gleichberechtigt zur Seite steht; es hat den brieflichen Unterricht durch Korrespondenz eingeführt, während der Staat New-York unter allen die größten Summen für die Wanderbibliotheken aufwendet.

Um einen Begriff von den Unterrichtsgegenständen zu geben, sei einiges von der Sommerversammlung mitgeteilt, die vom 27. Juli bis zum 24. August 1894 in Oxford arbeitete. Folgendes waren die Programme: 1. Geschichte, Litteratur u. s. w. des 17. Jahrhunderts. 28 Professoren. 2. Das Leben und die Pflichten des Bürgers. 9 Professoren (städtische Verwaltung, Armengesetzgebung, Fabrikgesetzgebung, öffentliche Gesundheitsgesetze; Civildienst, Indien, Kolonien; Gewerkvereine, Kooperativgenossenschaften, Begräbnisgesellschaften; öffentlicher Unterricht u. s. w.). 3. Griechische Sprache und Litteratur (zwei Vorlesungskurse und zwei Klassen Sprachübungen). 4. Astronomie, Anthropologie, Geologie, Hygiene, Chemie, jedesmal ein Kursus mit praktischen Übungen. 5. Wissenschaft und Kunst der Erziehung. 6. Nationalökonomie und Geschichte der Industrie. (Das nur ein kurzer Überblick; viele interessante Einzelheiten mag man bei Russell

nachlesen.) — „Billets kosteten 30 Mark für die ganze Versammlung oder 20 Mark für jeden von beiden Teilen; das Honorar für spezielle ‚Klassen‘ und Laboratorien war extra zu zahlen. Die Anzahl der Zuhörer war für den ersten Teil auf 1000, für den zweiten auf 600 beschränkt.“

Aus den letzten Zeilen möchte man den Schluß ziehen, daß an diesen Sommerschulen wenigstens nur Mitglieder des Mittelstandes teilnehmen könnten. Aber es sind Stipendien ausgesetzt. Die Bewerbung um diese Stipendien erfolgt durch Einreichung von Aufsätzen. Unter denen, welche 1889 in Oxford Stipendien erhielten, waren zwei Zimmerleute, zwei Schreiber, ein Barchentweber, ein Werftarbeiter und drei Elementarlehrer. Natürlich sind die über das Land hin zerstreuten Lehrstellen noch mehr von Handarbeitern besucht. 1879 wurde die Vortragsliste von Cambridge um fünf Dörfer mit 1300 Bergarbeitern vermehrt. — „Zwei Grubenarbeiter wurden, angeregt durch die populären Vorlesungen, für ihre Gegend sehr geschickte Geologen und erfahrene Paläontologen der Periode des Carbons. Da kann man sich denken, daß die Kohlenlager für sie nicht länger die abschreckende Grube sind, sondern das Buch der Natur selbst, voller Geheimnisse, die zu enträtseln jede Stunde der groben und schweren Arbeit neue Lebenslust macht — —.“ In einer Prüfung, die jüngst in einer Lehrstelle abgehalten wurde, waren unter denen, die ein Zeugnis „mit Auszeichnung“ erhielten, eine Volksschullehrerin, ein junger Rechtsanwalt, ein Arbeiter für Gas- und Wasserleitungsanlagen und ein Bahnwärter. Dabei wird nicht beabsichtigt, „kritische Gelehrte heranzubilden oder Leute von mittelmäßiger Begabung zu verleiten, daß sie eine Stellung aufgeben, die ihnen ein befriedigendes Auskommen ermöglicht, und zu einem Berufe übergehen, in dem nur Enttäuschungen sie erwarten; die Absicht ist vielmehr, Leuten, die schon ihren Beruf haben, höhere Ideale vom Leben und eine edlere Auffassung von ihrer Arbeit einzuflößen. Die Popularisierungsarbeit sucht dadurch, daß sie Männer und Frauen zu einer bessern Verwendung ihrer Mußestunden anleitet, in ihnen ein Bedürfnis nach Selbstbildung wachzurufen.“ „Kenntnisse braucht der Mensch nicht als ein Mittel zum Lebensunterhalt, sondern einfach als Lebensbedingung.“ „Erziehung gehört zusammen mit Religion zu den dauernden Interessen des Lebens.“ — Die Popularisierungsarbeit hat auch eine politische Bedeutung. „Schon aus bloßer Klugheit sollte sich die Gesellschaft kein noch so bescheidenes Mittel entgehen lassen, das dazu führen könnte, die allgemeine Bil-

bung zu vermehren.“ „Die Ausdehnung der höheren Bildung auf jeden forschenden Geist ist das einzige hinreichende Mittel, das einzige Mittel, das eines erleuchteten Zeitalters würdig ist, um mit Erfolg die höchst traurigen Einflüsse zu bekämpfen, die den sozialen Bau unserer Zeit durchsetzen.“ — Auch kann das Volk die geistigen Kräfte, die durch diese Arbeit geweckt werden, gar nicht entbehren. „Zeit und Erfahrung haben gelehrt, daß geistige Fähigkeiten nicht das Monopol einer Klasse sind, nicht einmal das Monopol derjenigen, die eine regelrechte Schulbildung durchgemacht haben; auch ist das Genie nicht so häufig vertreten oder so durchweg an den richtigen Platz gestellt, daß sich die Nation den Luxus erlauben könnte, von demjenigen geistigen Material, das nicht gerade mit dem Stempel der Wohlhabenheit oder einer gewissen sozialen Stellung gezeichnet ist, abzusehen.“

Wie verhält sich — so fragen wir, indem wir Russells Buch, bei Seite legen — wie verhält sich Deutschland zu der Bewegung? Die deutschen Regierungen haben, wie es scheint, noch kein Interesse an der Sache genommen. Als im Juni 1894 der internationale Kongreß für die University Extension in London zusammentrat, da waren die Regierungen von Italien, Schweden und Norwegen u. s. w. offiziell vertreten, eine deutsche Regierung nicht. Aber es ist ja auch, wie Russell hervorhebt, gut, wenn die Bewegung eine freiwillige bleibt. „Höhere Bildung als eine Zwangseinrichtung ist ein Widerspruch, der keiner Erläuterung bedarf.“ An freiwilligen Bewegungen, höhere Bildung weiteren Kreisen zugänglich zu machen, fehlt es in Deutschland nicht; sie sind zweifacher Art. Viele Universitäten haben in den letzten Jahren Ferienkurse eingerichtet, die meisten freilich für akademisch gebildete Fachgenossen, aber auch einige, bei denen die Teilnahme unbeschränkt war. (Halle, Ostern 1895 und Berlin, Herbst 1895, beide für Nationalökonomie.) Die unmittelbaren Kosten für die Teilnahme im letztern Falle waren freilich nicht hoch (Halle 3, Berlin 25 Mark), aber von auswärts konnten doch nur Wohlhabende zureisen. An Stipendien hierfür fehlt es. Es wäre lobenswert, wenn solche nicht nur von den Regierungen, sondern auch von wohlhabenden Privatpersonen eingerichtet würden. — Eine zweite Bewegung in Deutschland, die man jener University Extension zur Seite stellen könnte, ist die, daß in Städten und Dörfern Volksbildungsvereine gegründet, daß Volksunterhaltungsabende eingerichtet werden. Die Veranstalter derartiger Einrichtungen können aus dem Buche Russells besonders viel lernen. Denn wenn auch der Ver-

such, die englischen Einrichtungen einfach auf Deutschland zu übertragen, sehr thöricht wäre, wenn es auch bei uns noch viel weniger darauf ankommen wird „Gelegenheitsenthusiasten in ernste, lebenslang strebende Menschen umzuwandeln" als darauf, erst einmal „ein Verlangen nach geistiger Nahrung zu wecken", so wird es sich einerseits empfehlen, die englischen Einrichtungen als ein fernes Ziel im Auge zu behalten, andrerseits läßt sich manches aus ihnen mit Nutzen nachahmen. Bei den Frankfurter Volksvorträgen umfaßt bereits jeder Kursus drei Abende (je einen Abend in drei aufeinander folgenden Wochen); es werden gedruckte Leitsätze verteilt, und es findet zu einer besonderen Stunde eine Besprechung des Vortrags statt. Bei andern örtlichen Verhältnissen läßt sich vielleicht die Einführung anderer Besonderheiten, wie sie in dem Buche von Russell zahlreich angegeben sind, mit Erfolg versuchen. Es sei bemerkt, daß die Vorträge in Frankfurt, Kassel und in manchen andern deutschen Städten und Dörfern, entgegen der englischen Gewohnheit, unentgeltlich stattfinden.

In Deutschland wird es u. E. zunächst darauf ankommen, daß sich die beiden Bewegungen unabhängig von einander recht kräftig entwickeln. Auch in England hat die Verbindung der Popularisierungsarbeit mit der Universität erst vier Jahre nach dem Beginn der Arbeit stattgefunden. Eine Berührung der beiden Kreise wird dann vielleicht in der Weise mit Nutzen stattfinden, daß diejenigen, die sich bei der hoffentlich bald überall aufkeimenden Bewegung als Vortragende bewährt haben — ich denke dabei in erster Linie an die Elementarlehrer auf dem Lande — auf Grund von Stipendien an den Universitätsferienkursen teilnehmen, daß dann aber auch die Professoren um die Förderung und Leitung der Bewegung in den Städten und Dörfern ihres Bezirks sich kümmern. Kommt es später einmal zu einer zusammenfassenden Leitung, so wird diese zweifellos am besten von den Universitäten ausgehen, denn „die Universitäten allein besitzen das nötige Ansehen, das allen Verdacht der Oberflächlichkeit oder eigensüchtiger Beweggründe mildert."

Viele deutsche Universitätsprofessoren werden heute der Ansicht sein, daß sie durch die Teilnahme an dieser Bewegung zu sehr von ihrer wissenschaftlichen Arbeit abgezogen würden. Sie mögen sich folgende Bemerkungen, die wir bei Russell finden, gesagt sein lassen: „Ein System, das die Vorteile der Universität über das Land verbreiten will, ist nötig, um der Universität auch ferner jenen tiefgreifenden Einfluß zu sichern, den man ihr doch gewiß wünschen muß."

„Die Wohlthaten, die indirekt von klösterlich abgeschlossenen Heimstätten der Wissenschaft ausgehen, sind nicht zu vergleichen mit dem lebhaften Einflusse, der ausgeübt werden kann, wenn Bürger und Gelehrte in der Förderung des Gemeinwohls Schulter an Schulter stehen." „Der Durchschnittsmensch läßt sich nur langsam überzeugen, daß die Universität eine Wohlthat für alle Klassen ist. Die Gefahr, die der Universität und indirekt aller allgemeinen Erziehung durch die" — ja überall stattfindende — „Ausbreitung der Demokratie droht, besteht keineswegs bloß in der Einbildung. Wenn der Volkswille zur Stimme des Staates wird, so kann keine Einrichtung, die von der Unterstützung oder Zulassung des Staates abhängt, von langer Dauer sein, wenn sie sich einer Thätigkeit hingiebt, die mit den Wünschen des Volkes im Gegensatz steht." Also auch für die Universitäten, meint Russell, ist es ein Gebot der Klugheit, die Ausbreitung ihrer Bildung zu fördern.

Daß es bei der ganzen Bewegung weniger auf die Einrichtungen als auf die Persönlichkeit des Lehrers ankommt, liegt auf der Hand. Das wollen wir als letztes aus Russells inhaltreichem Buche anführen, wie er sich den Lehrer denkt. Möchten wir auch nicht jeden von der Arbeit ausschließen, der diesem Ideale nicht entspricht, so wird es doch gut sein, das Ideal hinzustellen: „Der Vortragende muß ein Gelehrter sein — nicht gerade ein Spezialist, aber ein Mann von Gelehrsamkeit und einer umfassenden Allgemeinbildung. Seinen Gegenstand muß er sicher beherrschen; dazu aber muß er für die Verbreitung von Volksbildung auch noch jene Begeisterung besitzen, die ebensoviel Befriedigung empfindet, wenn sie das Reich der Bildung erweitern kann, als wenn sie mit ihren Untersuchungen in immer größere Tiefen eindringt. Seine Aufgabe ist es, nicht bloß Wissensgut mitzuteilen, sondern auch seine Zuhörer anzuspornen, daß sie selbständig nachdenken und studieren. Es muß ein Mann von scharfem psychologischem Blicke und der raschen Fähigkeit sein, sich anzupassen und die Bedürfnisse seiner Zuhörer zu verstehen und aus der Fülle seiner konkreten Erfahrung heraus diejenigen Erläuterungen zu geben, ohne die aller populäre Unterricht unverstanden bleibt. Er muß teilnehmend und geduldig sein und wissen, daß es den Zweck seiner Belehrungen aufheben würde, wenn er die Gefühle eines empfindlichen Zuhörers verletzen wollte, wie ungebildet und ungeschickt derselbe auch sein mag. Mit einem Worte: Der Vortragende, wie man sich ihn für populäre Vorlesungen wünschen muß, ist ebensowohl ein trefflicher Mensch als ein Gelehrter und ein Lehrer, und es ist

nicht die letzte seiner Eigenschaften, daß er ein gut Teil Geschicklichkeit in der Ausführung seines Auftrags besitzt und dazu den schrankenlosen Glauben an die Sache und an den Wert der Popularisierungsarbeit."

E. Gunkel.



Eine „gottlose" Religion.

I.

Auguste Comte, unzweifelhaft einer der bedeutendsten Denker und originellsten Charaktere, von denen die Geschichte der Philosophie zu berichten weiß, ist heute, beinahe 40 Jahre nach seinem Tode, für Deutschland nicht viel mehr als ein bloßer Name. In Gelehrtenkreisen hat man zwar dem Philosophen in ihm einige Anerkennung nicht versagt und in seinem sechsbändigen „Cours de philosophie positive" einen großartigen Gedankenbau entdeckt, der alle Gebiete des Wissens umfaßt und zusammenschließt; Comte der Religionstifter hat aber so gut wie keine Beachtung gefunden. Ein seltsames Versäumnis! um so seltsamer, weil gerade das, was an Comtes Schaffen neu und besonders charakteristisch ist, nicht so sehr mit seinem Gedankensystem, als mit seinem Versuch, eine neue Religion und Kultur zu gründen, zusammenhängt. Man mag über den innern Wert dieses Versuches denken, wie man will: das allein, daß in unserm skeptischen, allem religiösen Denken und gar Erzeugen scheinbar so feindlichen Jahrhundert ein armer Mathematiklehrer, der sich in Paris mühsam mit Stundengeben ernährt, den Gedanken fassen kann, eine neue Religion zu gründen, und, was mehr, diesen Gedanken bis in die kleinsten Einzelheiten hinein ausführt, ist kulturhistorisch so interessant, daß mir ein näheres Eingehen auf das Lebenswerk dieses seltsamen Mannes wohl der Mühe wert scheint. Unser Interesse wird sich nur verschärfen, wenn wir hören, daß die neue Religion eine „wissenschaftliche" Religion sein will, d. h. eine Religion, die sich auf die allgemein gültigen und unveränderlichen Naturgesetze gründet und deshalb nie zu befürchten braucht, mit den Lehren der Wissenschaft in Widerspruch zu geraten; wozu dann noch kommt, daß sie sich nicht als ein Samenkorn, das auf unfruchtbaren Boden gefallen, erwiesen hat, sondern heute, im Jahre des Heils 1896, in Frankreich, Italien, Süd- und Nordamerika, Schweden und England, wenn auch nur kleine, so doch begeisterte Gemeinden zählt.

In den Samstagsnummern der Londoner Blätter findet sich eine Spalte, welche die Prediger des kommenden Sonntags aufzählt, und in ihr erscheint regelmäßig die kurze Notiz: „Newton Hall, Fetter lane. E. C. London Positivist Society. 7“ [Uhr abends]; es folgt Name des Predigers und Text der Predigt. Diese Notiz hat mich veranlaßt, die jüngste aller Religionen an der Quelle etwas näher zu studieren, und ich möchte den Lesern der „Wahrheit“, die sich ja für alle Erscheinungsformen religiösen Empfindens und religiösen Lebens lebhaft interessieren, einige Ergebnisse meiner Nachforschungen mitteilen. Ich werde im folgenden also wesentlich von Comte dem Religionstifter sprechen; da jedoch seine Religion, wie wir bereits hörten, eine „wissenschaftliche“ Religion sein will, so müssen wir, um sein Werk im rechten Lichte zu sehen, zuerst etwas auf seine wissenschaftlichen Grundanschauungen eingehen, wenigstens so weit, als sie das Fundament bilden, auf dem er seinen religiösen Neubau aufgeführt hat. —

In einer der frühsten Jugendschriften Comtes, seinem „Plan der wissenschaftlichen Arbeiten, die für die Neubildung der Gesellschaft erforderlich sind,“ (Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société, Mai 1822) findet sich bereits die für sein ganzes Denken und Wirken charakteristische Auffassung, daß die wahre Aufgabe des modernen Denkers darin besteht, das moralische, religiöse und politische System zu reorganisieren. Das treibende Motiv war für ihn — und darin unterscheidet er sich von den meisten Denkern — nicht Wißbegierde, sondern sozialer Reformeifer. Die schwere Krisis, die die europäische Gesellschaft in Politik und Moral seit dem Ausbruch der französischen Revolution durchläuft, ist nach ihm im letzten Grunde durch die intellektuelle Anarchie veranlaßt, in der er eine Folge der „rein kritischen“ Richtung sieht, die in ihren Anfängen bis ins 14. Jahrhundert zurückreiche und, mit der Zeit immer unwiderstehlicher werdend, die harmonische Einheitlichkeit der Weltanschauung und Lebenshaltung, wie sie der große Vorzug des klassischen Altertums und des katholischen Mittelalters war, von Grund aus zerstört hat. Folgende Sätze geben die Prämissen seiner Reformbestrebungen in nuce: „Ideen regieren die Welt, halten sie in Ordnung und stürzen sie in Anarchie; oder mit andern Worten: der ganze soziale Mechanismus beruht zuletzt auf Ansichten. Unser schwerstes Leiden besteht in der That darin, daß in Bezug auf alle fundamentalen Grundsätze, deren Festigkeit die erste Bedingung aller gesellschaftlichen Ordnung ist,

die tiefsten Gegensätze der Ansichten herrschen. Solange aber die einzelnen Menschen nicht in einmütiger Übereinstimmung einer gewissen Anzahl allgemeiner Ideen, die eine gemeinsame soziale Doktrin abzugeben vermögen, anhängen, wird der Zustand der Nationen notwendig im wesentlichen revolutionär bleiben." Die nächste Aufgabe des Philosophen, der eine Wiedergeburt der schwervermißten geistigen Einheit und Ordnung herbeiführen möchte, ist es daher, dieser intellektuellen Anarchie ein Ende zu machen. Dazu hat er einmal ihre wahre Ursache aufzufinden und dann das Mittel anzugeben, durch das dem unheilvollen Wirken dieser Ursache gesteuert werden kann. Beides will Comte vollbracht haben. Die Ursache der intellektuellen Anarchie ist nach ihm nichts anderes als das Nebeneinanderbestehen von drei sich gegenseitig widersprechenden Weltanschauungen, der theologischen, der metaphysischen und der positiven oder (wie wir sagen würden) wissenschaftlichen. Dieses Nebeneinanderbestehen liegt aber darin begründet, daß zwar die Naturwissenschaften längst positiv, d. h. wirkliche Wissenschaften geworden sind, daß dagegen in der Betrachtung der historischen, sozialen und politischen Vorgänge — mit einem Wort in der Soziologie — bisher theologische und metaphysische Vorstellungen vorherrschten. Erst Comte ist es gelungen, die Soziologie zur Wissenschaft zu erheben und damit der positiven Weltanschauung zum endgültigen Sieg zu verhelfen. Er ist, wenn wir ihm glauben dürfen, damit der Josua geworden, der die Menschheit aus der Wüste intellektueller Anarchie ins gelobte Land einer einheitlichen Weltanschauung geführt hat.

Als die entscheidende That erscheint ihm hier seine Entdeckung des großen logisch-historischen Entwicklungsgesetzes, das den Grundstein seines ganzen Systems abgiebt. Die Entwicklung sowohl der Menschheit als des einzelnen Individuums, so lautet es, durchläuft notwendig der Reihe nach drei Stadien. Sie beginnt mit dem „theologischen oder fiktiven", geht in das „metaphysische oder abstrakte" über, und schließt mit dem „positiven oder wissenschaftlichen" ab. Im „theologischen" Stadium erklärt der Mensch die Welt aus seinem eignen Selbst; wie hinter seinem eignen Handeln ein Wille steht, so sind auch alle Naturvorgänge die direkte Wirkung von Willensakten geheimnisvoller übernatürlicher Wesen; der Begriff unabänderlicher Naturgesetze fehlt ganz. Die einzelnen Entwicklungsstufen innerhalb dieses Stadiums sind: der „Fetischismus", der „Polytheismus" und der „Monotheismus". Den Übergang zum positiven Stadium bildet das metaphysische. Der Metaphysiker setzt an die Stelle der kon-

kreten Götter verkörperte Abstraktionen und erklärt die Naturvorgänge aus Kräften und Eigenschaften; in diesen sieht er reale Existenzen, die den konkreten Körpern, denen sie innewohnen, zwar anhaften, aber nicht mit ihnen zusammenfallen. Im dritten, endgültigen Stadium, dem positiven, erkennt der Mensch, daß die Erklärungen der Theologie und Metaphysik nur Scheinerklärungen sind; daß ihm überhaupt alles unbedingte Wissen verschlossen ist; daß er in das Wesen der Dinge, in ihre End- und Anfangsursachen überhaupt nie eindringen kann, sondern sich darauf zu beschränken hat, in allen Erscheinungen die unabänderlichen Gesetze zu erforschen und sie in ihren Beziehungen des Nacheinander und Nebeneinander immer einheitlicher und übersichtlicher zu erfassen. Dabei ist aber zu beachten, daß die drei Stadien immer mehr oder weniger gleichzeitig bestanden, und daß insbesondere die einzelnen Wissenschaften sie nicht in gleichem Schritt, sondern die einen schneller, die andern langsamer passierten. Sie traten um so schneller in das positive Stadium ein, je weniger verwickelt die Phänomene waren, mit denen sie sich befaßten, und je weniger ihre Wahrheiten von den Wahrheiten anderer Wissenschaften, die ihnen vorausgingen, abhingen. Es ist deshalb nach Comte auch ganz erklärlich, daß die Soziologie zuletzt „positiv“ wurde: ihre Phänomene sind bei weitem die verwickeltsten und setzen als ihre notwendige Grundlage die Gesetze aller anderen Wissenschaften voraus.

Daß von einer solchen Weltanschauung aus ein Weg zu einer neuen Religion führen soll, scheint auf den ersten Anblick nicht sehr einleuchtend. Werden die Menschen, wie Comte will, wirklich einmal in ihrem ganzen Denken positiv, begnügen sie sich mit der Erkenntnis, daß alle Erscheinungen unabänderlichen Gesetzen unterliegen, und verzichten sie prinzipiell auf alle Fragen nach dem Warum, Wozu und Woher — Fragen, „bei denen nur ein Narr auf Antwort wartet“: dann, sollte man meinen, könnten sie auch ohne Religion auskommen, und, was mehr ist, müßten so auskommen; denn wo sollten sie, deren erster Glaubensartikel die Nichtbeachtung des Übersinnlichen und die Beschränkung auf die Erscheinung ist, einen Gegenstand finden, in dem ihre religiösen Gefühle Wurzel schlagen könnten? Comte ist anderer Ansicht. Religion ist nach ihm auch für die „positive“ Menschheit, die der Theologie und Metaphysik ein- für allemal die Thüre gewiesen hat, die notwendige Bedingung einer wirklichen Kultur; denn nur sie vermag dem Leben des Individuums Harmonie zu verleihen und die Menschen zu einer wahren Gemeinschaft zu einen. —

Der Gedankengang, der Comte zu diesem Resultat führt, ist ungefähr folgender: Die soziale Dynamik, d. h. die Wissenschaft von der stufenweisen Entwicklung der Menschheit, zeigt uns, daß aller Fortschritt in der beständigen Entwicklung des Intellekts und der sozialen und moralischen Gefühle und in der wachsenden Oberherrschaft dieser über die tierischen und selbstischen Neigungen besteht. Was wir Zivilisation nennen, ist einfach das Überwiegen der spezifisch menschlichen Eigenschaften über die tierischen und rein organischen. Unter den rein menschlichen Eigenschaften selbst nun sind dem Rang nach die höchsten die sozialen oder altruistischen Gefühle — das „Herz" —, da sie direkte Antriebe zum Handeln bilden. Sie können aber nur dann mit voller Kraft und in der rechten Richtung wirken, wenn sie der Intellekt oder „Geist" erleuchtet und leitet. Es kommt daher alles darauf an, daß „Herz" und „Kopf" im richtigen Verhältnisse zu einander stehen. Wir haben es vor uns, wenn das „Herz" zwar die erste Stelle einnimmt, der „Kopf" aber nicht sein Sklave, sondern sein selbständiger Gehilfe ist. Das „Herz" bringt seine legitime Oberherrschaft dadurch zum Ausdruck, daß es die Probleme stellt, die dann der Kopf zu lösen hat. Mit andern Worten: Intellekt und Wissenschaft dürfen sich nicht in nutzlosen und egoistischen Spekulationen verlieren, sondern müssen sich immer ihrer sozialen Aufgabe bewußt sein. Das Mittel nun, die Oberherrschaft des „Herzens", d. h. der moralischen Seite unseres Wesens, gegenüber der intellektuellen und ästhetischen zu sichern, ist die Religion. Indem sie unsern moralischen Gefühlen und Überzeugungen einen Krystallisierungspunkt giebt, stärkt und enthusiasmiert sie dieselben und erhebt zugleich unsere wissenschaftliche Erkenntnis zu einem Glauben, der unbeschränkte Autorität über unser ganzes Leben gewinnt. Oder: Comte sieht in der Religion nicht eine Art populärer Metaphysik, die auf gewisse Fragen nach dem Warum und Wozu eine Antwort zu geben hätte, sondern den wirkungsvollsten Mechanismus, um die Menschen moralischer zu machen. „Um die Menschen sanfter und reiner zu machen", so drückt dies einer seiner Schüler aus, „bedürfen wir all der Glut und all des Glaubens, die mit Recht des Attributs ‚religiös' gewürdigt worden sind — religiöser Ehrfurcht, religiösen Pflichtgefühls und eines religiösen Glaubens an etwas, das viel edler und größer ist als das Selbst."

Damit aber eine Religion diese Aufgabe erfüllen kann, setzt sie — und das ist die charakteristische Grundlage jeder Religion — die wirkliche oder angenommene Existenz eines Wesens voraus, das von

einer der unsern so überlegenen Macht ist, daß wir ihm willig unser ganzes Leben unterwerfen, und das auf unser Schicksal von so bestimmendem Einfluß ist, daß wir ihm Ehrfurcht und Verehrung entgegenbringen. Ein solches Wesen haben die Religionen bisher im Gebiet des Übersinnlichen gesucht und gefunden. Es hier zu suchen, verbieten natürlich dem Positivismus alle seine Grundanschauungen; er darf auch auf der Suche nach einem Gott nicht den festen Boden der Erde verlassen, und der irdische Gott, der fortan die Zentralidee der Religion sein soll, kann deshalb nach Comte nichts anderes sein, als „die Menschheit, aufgefaßt als ein ununterbrochenes Ganze, umfassend Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft." Dieses „große Wesen" entspricht allen Anforderungen, die wir an einen Gegenstand religiöser Verehrung stellen; es ist unsere wirkliche „Vorsehung"; denn ihm im Verein mit der Erde und den Naturkräften — dem „großen Fetisch" — verdanken wir alles, was wir haben und sind: sowohl unsere Existenz wie auch die Mittel, sie zu fristen; unsere Zivilisation, unsere Wissenschaft und Kunst. Es ist unser wirklicher „Schöpfer", „Erhalter" und „Wohlthäter"; und wenn es gleich nicht allmächtig und allwissend ist, wie der „fiktive" Gott der Religionen, so ist es uns dafür bekannter und vertrauter; wir sind Fleisch von seinem Fleisch, Blut von seinem Blut und daher in Wahrheit fähig, mit ihm zu sympathisieren. Comte legt dabei Gewicht darauf, daß der Gegenstand seiner Religion, die Menschheit, einem „vollkommenen" Wesen gegenüber das voraus hat, daß sie wirklich unserer Dienste bedarf, was von einem allmächtigen Gott kaum gesagt werden kann. Angenommen, so meint er, es existiere eine „höchste Vorsehung", was er gemäß seinen Grundsätzen weder leugnet noch bejaht, so wäre der beste, ja der einzige Weg, sie recht zu verehren und ihr in Wahrheit zu dienen, der, daß wir unser Äußerstes thun, jenes andere „große Wesen" zu lieben und zu fördern, dessen beschränktere Vorsehung uns mit all den Wohlthaten überhäuft hat, die wir den Arbeiten und Tugenden früherer Geschlechter verdanken. Um nun kein verzerrtes Bild von diesem »Grand Être« zu erhalten, müssen wir beachten, einmal, daß in Comtes Idee der Menschheit die Vergangenheit eine gewichtigere Rolle spielt als die Gegenwart, und dann, daß sie „nur die zur Assimilation tauglichen Menschen umfaßt," d. h. die, welche der Menschheit (und sei es auch in der bescheidendsten Stellung) wirklich gedient haben und ihr nicht zur Last gefallen sind. Für den ersten Punkt ist sein Grundsatz charakteristisch: „Die Toten regieren die Lebendigen," d. h.: je weiter die Zivilisation fortschreitet, um so

mehr von ihr ist das Werk vergangener Geschlechter und nicht der Lebendigen. Es spielt daher, wie wir später sehen werden, der Kult der großen Toten eine große Rolle in der neuen Religion. Auf dem zweiten Punkt beruht seine Lehre von der Unsterblichkeit, die dahin geht: „jedes Element des großen Wesens [d. h. jeder Mensch] hat nacheinander zwei Daseinsformen; zuerst eine objektive, zeitliche, dann eine subjektive, ewige, in welcher seine Dienste in den auf seine Nachfolger übergehenden Resultaten fortdauern. Der Tod verwandelt das objektive Leben in das subjektive."

Comte ist überzeugt, daß diese Idee der Menschheit, weil sie unserm Verstand zugänglicher und unserm Herzen vertrauter sei, auf unser Leben und Handeln tiefer einwirken werde als die Idee eines unerkennbaren, geheimnisvollen Wesens. „Auf dieses wahre große Wesen, dessen notwendige Glieder wir selbst mit bilden, wird sich fortan unsere ganze individuelle und kollektive Existenz nach allen ihren Seiten beziehen müssen: unsere Betrachtungen, um es kennen zu lernen, unsere Gefühle, um es zu lieben, unsere Handlungen, um ihm zu dienen. Dieser unabläßige Kult der Menschheit wird unsere Gefühle veredeln und läutern, in unser ganzes Denken Licht bringen, alle unsere Handlungen adeln und kraftvoll machen. Kein Mysterium wird mehr die selbst einleuchtende Evidenz trüben, welche dieses große Wesen auszeichnet."

Ich kann mir denken, daß dem Leser ganze Scharen von Einwürfen auftauchten, während dieser Traum einer neuen Religion an ihm vorbeizog. Der Raum erlaubt mir nur, auf einen der gefährlichsten mit einem Wort einzugehen. Kein Zweifel, wird man sagen, die Idee der Menschheit ist etwas Großes und Erhabenes; vielleicht wirklich das Größte und Erhabenste, das wir finden können, wenn wir uns in der That jeden Flug ins Übersinnliche versagen müssen. Man wird auch ohne weiteres zugeben, daß diese Idee für auserlesene Geister, die sie in ihrer ganzen Majestät zu realisieren vermögen, ein mächtiges Motiv des Handelns wird sein können; man wird aber dann doch fragen: ist diese Idee nicht zu verwickelt und zu abstrakt, als daß wir je hoffen könnten, die große Menge werde sie verstehen, geschweige denn sich je von ihr beinflussen lassen?

Comte hätte darauf vielleicht geantwortet, er habe in dem von ihm entworfenen Kultursystem alle Vorkehrungen getroffen, um diese scheinbar so abstrakte Idee mit Fleisch und Blut zu bekleiden und durch beständige Übung und geregelte Erziehung auch den schwächsten Verstand und die langsamste Phantasie mit ihrer Bedeutung zu er-

füllen. Er hat sich in der That nicht darauf beschränkt, nur im allgemeinen in der Idee der Menschheit einen Ersatz aufzuweisen für einen Gott, der sich immer mehr vergeistige und verflüchtige; sondern er hat auf Grundlage dieser Idee ein ganzes Religionssystem aufgebaut, und zwar ein Religionssystem, das auch eine politische und soziale Neuorganisation der Gesellschaft bedeutet.

II.

Auguste Comte ist erstens davon überzeugt, daß keine Religion sich auf die Dauer behaupten kann, deren Lehren nicht mit den Lehren der positiven Wissenschaft in Übereinstimmung sind; zweitens glaubt er zu erkennen, daß ohne Religion kein sozialer Fortschritt, ja kein eigentliches soziales Zusammenleben möglich ist. Der einzige Weg, im Individuum die Liebe des eignen Selbst zu zügeln, ist, ihm einen Gegenstand zu zeigen, der seine Liebe mehr verdient. Für die alten Religionen ist dieser Gegenstand Gott, für Comte die Menschheit. Seine Religion ist daher die Religion der Menschheit. Sehen wir nun weiter, wie diese Grundidee Comtes eine neue Moral, einen neuen Kultus, eine neue soziale Ordnung hervortreibt. —

Die richtige Moral ist Comte einfach das Ergebnis soziologischer Analyse. Das geringste Nachdenken zeigt, daß die Menschheit als ein großes Ganzes unsere eigentliche Vorsehung ist; ihr verdanken wir alles, was wir sind und haben. Aus dieser Verstandes-Erkenntnis fließt ganz natürlich das Gefühl unverlöschbarer Dankbarkeit gegen diese Vorsehung, und dieses Dankbarkeitsgefühl oder die mit ihm identische Menschenliebe wird uns unsere Pflicht lehren. Diese kann offenbar nur darin bestehen, der Menschheit nach Kräften zu vergelten, was sie für uns gethan hat. Dessen ist so unendlich viel, daß wir auch im besten Fall unsere Schuld nur annähernd abtragen können; und daraus folgt, daß wir *unser ganzes Ich* in ihren Dienst stellen oder, mit andern Worten, *überall* unsere egoistischen Triebe zu Gunsten der sozialen unterdrücken müssen. Comtes Moral ist ein potenzierter Altruismus; er ist geradezu ein Fanatiker der Moral. Das christliche „Liebe deinen Nächsten als dich selbst" ist ihm nicht genug; sein Spruch heißt „Liebe *nur* deinen Nächsten" — oder, wie er mit den Worten des von ihm hochverehrten Thomas a Kempis die Menschheit apostrophiert: „Amem te, plus quam me, nec me, nisi propter te." Alle Erziehung und alles moralische Streben muß dahin zielen, dem Altruismus zu einem absoluten Sieg über den Egoismus zu verhelfen. Der „Heilige" des Positivismus

ist ein Mensch, in dem das Verlangen, „für andere zu leben", das einzige Motiv ist, und der dem „eignen Ich" nur soviel Beachtung schenkt, als notwendig ist, um es fähiger zum Dienste der Menschheit zu machen.

„Der ganze Positivismus," sagt Comte, „liegt verdichtet in unserem Grundsatz: Lebe für andere (vivre pour autrui), und das menschliche Problem kann zuletzt auf das zurückgeführt werden: Schaffe Harmonie, dadurch daß du Liebe entfaltest und Selbstsucht unterdrückst."

Es liegt nun in Comtes Ansicht vom Wesen der Moral und ihrer Aufgabe begründet, daß er überall allen Nachdruck darauf legt, daß die Moral nicht nur das private, sondern auch das öffentliche Leben durchdringen müsse — das wirtschaftliche Leben im Verhalten des Einzelnen zum Einzelnen, wie des Staates zu den Einzelnen, und das Verhalten der Staaten zu einander. Im Comteschen Idealstaat giebt es keine „Rechte", sondern nur „Pflichten" aller gegen alle —, wir können der Menschheit nie voll zurückzahlen, was wir ihr verdanken, und deshalb nie ihre Gegenleistungen als „Rechte" beanspruchen, und im Comteschen Staat erfüllt jeder seinen Beruf nicht als eine Sache, die nur ihn angeht, sondern als ein „öffentliches Amt". Comte hat einen bis ins Kleinste ausgearbeiteten Plan eines Zukunftsstaates entworfen, in dem das öffentliche Leben ganz moralisiert resp. sozialisiert wäre, — eine sehr geistreiche Utopie, deren Verwirklichung er übrigens selbst mit beinahe rührender Sicherheit des Glaubens zu erleben hoffte.

Das einzige Mittel, den Staat wirklich moralisch zu machen, sieht unser Reformator in der scharfen Trennung der geistlichen und der weltlichen Gewalt — die größte und fruchtbarste Idee, die wir dem Katholizismus verdanken. Die weltliche Gewalt soll in den Händen der großen Kapitalisten, der „Kapitäne der Industrie" liegen; — Comte ist bei all' seinem Sozialismus ein Aristokrat, der die Schlagworte der modernen Demokratie von der „Souveränetät des Volkes" und der „unbeschränkten Freiheit der Meinung und Rede" haßt Jene Macht ist ihnen aber anvertraut als ein Amt, das sie nicht in egoistischem Sinn, sondern im Interesse der großen Masse, des „Proletariats" auszuüben haben. Das öffentliche Leben muß bestehen „in der Aufopferung der Starken für die Schwachen und der Hochachtung der Schwachen für die Starken." Beständig darüber zu wachen, daß die weltliche Gewalt ihre moralischen Pflichten gegen das Volk erfüllt, ist die Hauptaufgabe der geistlichen Gewalt oder

der Priesterschaft, die gleichsam das korporative Gewissen der Gesamtheit darstellt. Ihre Macht beruht darauf, daß die ganze Erziehung des Volkes absolut in ihre Hände gelegt ist, und daß sie das Vertrauen der Frauen und der Massen besitzt, dazu, wie diese, weder an den Reichtümern der Welt noch an politischer Macht teil haben soll. Das Mittel, durch das sie wirkt, ist beständiges Ermahnen und Predigen, das, wo es not thut, bis zur öffentlichen Anklage, ja zur Exkommunikation gehen kann.

Wenn vom positivistischen Standpunkt aus offenbar eben in dem „Leben für andere" der wahre und beste Gottesdienst bestehen muß, so hat Comte doch geglaubt, für seine Religion daneben noch einen speziellen Kultus schaffen zu müssen, der ein Aequivalent für den privaten und öffentlichen Gottesdienst der früheren Religionen sein soll. Er ist dabei mit erstaunlicher Ausführlichkeit und einer erstaunlichen Naivetät zu Werk gegangen. Im allgemeinen ist die Aufgabe des positivistischen Kultus eine zweifache: er soll das neue religiöse Gefühl, das hier mit Menschenliebe zusammenfällt, stärken und kultivieren und er soll in einer Art Ahnenverehrung das Gefühl der Kontinuität mit der Vergangenheit wach halten.

Die Einzelheiten, in die Comte die Vorschriften für das Gebet und den Kultus verfolgt, die Art und Weise, wie er sie selber ausgeübt hat, flößen mehr psychopathisches als psychologisches Interesse ein. Wenn man hört, daß er dem Andenken seiner ihm früh durch den Tod entrissenen Gattin täglich mehrere Stunden widmete, so erinnert man sich unwillkürlich der Worte de Lagardes: „Es ist Sentimentalität, nicht Religion, sich in Vergangenes zu versenken". Etwas anderes ist es, wenn Platon z. B. im Anschluß an die vorhandenen mythologischen Vorstellungen (Leges IV, 8) Vorschläge für Ahnen- und Elternverehrung macht, die überdies mäßiger und ästhetischer sind als Comtes religiöse Exercitien.

Im Interesse des öffentlichen Kultus hat Comte dann auch einen neuen Kalender geschaffen, der vorläufig vom Jahre 1789 datieren soll, bis die neue Ära des Positivismus feierlich inauguriert ist. Sein Jahr, das am selben Tag wie das bürgerliche anfängt, teilt er in 13 Monate, jeden zu 28 Tagen, und bestimmt den jährlich überzähligen Tag, der mit unserem Sylvester zusammenfällt, für ein „allgemeines Fest der Toten" und den überzähligen Tag im Schaltjahr für „das Gesamtfest der heiligen Frauen". Seine 13 Monate benennt er nach den 13 „hervorragendsten Männern der Weltgeschichte" und setzt die 4 „vorzüglichsten Nacheiferer" eines

jeden als Patrone der Wochen des entsprechenden Monats ein, deren einzelne Tage dann Berufsgenossen dritter Größe nebst Zugeordneten geweiht sind. Ein Kalender, der auf einen Kult großer Männer hinausläuft und uns lebendig ins Gedächtnis ruft, was wir unseren großen Toten verdanken, wäre etwas Herrliches, wenn sich eine lebendige Gemeinschaft, etwa unter dem Eindruck großer Erlebnisse und Ereignisse, ihre Helden dankbar zu verehren entschlösse; aber die sonderbare Auswahl der Heiligen, die Comte giebt, ist so willkürlich getroffen, daß sich höchstens ein Kreis internationaler Schwärmer an sie gebunden fühlen könnte.

Die neue Religion soll ferner in nichts hinter der alten zurückstehen — „man zerstört nur, was man ersetzt" — und Comte hat ihr daher auch mit unerschütterlichem Ernst einen Ersatz für die „Pater" und „Aves", das „Kreuzschlagen" und die „Sakramente" des Katholizismus gefunden. Statt des Katholischen „Gelobt sei Jesus Christ" wiederholt der fromme Positivist bei jeder passenden Gelegenheit den Grundspruch seines Glaubens, der lautet: „l'amour pour principe, l'ordre pour base, le progrès pour but", und statt des Kreuzschlagens berührt er beim Aussprechen der heiligen Formel die Organe der Liebe, der Ordnung und des Fortschritts, d. h. Hinterkopf, Scheitel und Stirne.

Sakramente hat der Positivismus neun; sie bilden den Übergang vom privaten zum öffentlichen Kultus und haben die Aufgabe, „alle wichtigen Abschnitte des privaten Lebens dadurch zu heiligen, daß sie dieselben mit dem öffentlichen Leben verknüpfen".*) —

*) Wer durch obige Ausführungen Lust bekommt, sich das geistreiche und zugleich lehrreiche Werk des armen französischen Mathematiklehrers genauer anzusehen, wendet sich am besten an die Quelle selbst, an die „heiligen Schriften" der neuen Religion. Sie sind vornehmlich Comtes: „Système de Politique Positive", sein „Catéchisme Positiviste" — eine populäre Darstellung im Gewand eines Zwiegesprächs zwischen einem „Priester" und einer „Frau", — und seine „Synthèse subjective ou Système universel des conceptions propres à l' état normal de l' Humanité." Eine sehr eingehende und genaue Darstellung der Comteschen Religionssysteme, sowie zuverlässige Auskunft über den gegenwärtigen Stand seiner Ausbreitung geben auch die zwei Schriften des Jesuitenpaters Hermann Gruber: „August Comte, der Begründer des Positivismus" und „Der Positivismus vom Tode August Comtes bis auf unsere Tage" (Herdersche Verlagsbuchhandlung, Freiburg i. B.).

Der Baum, den Comte gepflanzt hat, ist nicht verdorrt; die Religion, die er gestiftet hat, zählt, wie wir schon bemerkten, heute zahlreiche Anhänger, die sich in großen Städten wie in Paris, London, Manchester, Rio de Janeiro zu Gemeinden zusammengeschlossen haben, um die Lehren des Meisters zu verwirklichen, soweit dies in unserer unbekehrten Gesellschaft möglich ist. Der neuen Religion ist es gegangen, wie so mancher ihrer Vorläuferinnen: ihre Anhänger haben sich gespalten; die einen halten sich so streng als möglich an den Buchstaben der Comteschen Vorschrift, die andern erlauben sich eine freiere Auslegung.

Die freiere, man könnte sagen protestantische Richtung in der neuen Religion hat ihr Hauptheim eben hier in London. An der Spitze der Londoner Gemeinde steht der treffliche Schriftsteller und scharfe Denker, Frederic Harrison; ihm zur Seite stehen eine Reihe unermüdlicher Gehilfen, unter denen der Historiker Beerly einen hervorragenden Platz einnimmt. Diese Männer legen in ihrem Wirken den Hauptnachdruck auf die Lehrthätigkeit; sie geben öffentlichen, unentgeltlichen Unterricht, sie halten wöchentliche Konferenzen, in denen brennende Tagesfragen vom positivistischen Standpunkt aus erörtert werden, und auch ihre eigentliche Predigt wendet sich, soviel ich beurteilen kann, mehr an den Kopf als an das Herz — jedenfalls mehr als Comte selbst wohl lieb gewesen wäre. Andrerseits trägt aber die hiesige positivistische Gesellschaft doch auch einen ausgesprochen religiösen Charakter, der sie von anderen Vereinen, die sich gegenseitige Belehrung und Besserung zum Ziele setzen, grundsätzlich unterscheidet. Frederic Harrison erteilt öfters die Sakramente der Präsentation (Taufe) und der Ehe ganz in der Weise, wie Comte es angeordnet hat. Er und seine Gehilfen leiten weiter gemeinsame Wallfahrten der Gemeindemitglieder nach Orten, an die sich große Erinnerungen knüpfen — so einmal jährlich nach Paris zum Haus, wo der Meister gelebt hat und gestorben ist, und am Allerseelentag in die Westminsterabtei, die Walhalla Englands. Jeden Sonntag Abend endlich findet ein gemeinsamer Gottesdienst statt, wenn anders dieses Wort gestattet ist. Ihre Kirche ist der Raum, in dem zu Newtons Zeit die Royal Society tagte. Sie enthält ganz wie ein protestantisches Bethaus Bänke, eine Orgel und eine Kanzel; nur der Altar fehlt. Über der Kanzel hängt ein Bild der sixtinischen Madonna, an den Wänden sind Büsten großer Britten angebracht, und wenn der Blick der Andächtigen über die Kanzel hinausschweift, fällt er auf die Wahlsprüche Comtes. Der Gottesdienst beginnt mit dem Gesang

einer Hymne — die hiesigen Positivisten haben ihr eigenes Gesangbuch und eigene Singklassen —; dann tritt der Redner des Abends auf die Kanzel, zitiert die heiligen Formeln seines Glaubens und erläutert seine Lehren und seine Bedeutung, indem er mit Vorliebe ein historisches Ereignis oder eine soziale Frage als Text zu Grunde legt. Das Ganze schließt wieder mit Gesang ab. Während sich die orthodoxen Positivisten bei ihrem Kultus einer richtigen Liturgie bedienen, wendet die hiesige freiere Richtung Gebet nur bei besonders feierlichen Gelegenheiten an, und dann bloß in Form einer Anrufung an die Menschheit.

Ob und wie Comtes Vorschriften über die Privatandacht befolgt werden sollen, ist in der hiesigen Gemeinde dem Urteil und Gewissen der Einzelnen überlassen. Frederic Harrison selbst hat für seine Privatandacht eine Hauskapelle eingerichtet, in der er täglich seine Familie versammelt und sie und sich im Glauben und in der Gesinnung seiner Religion zu stärken sucht, indem er ein gedrängtes Lebensbild des Mannes, das der positivistische Kalender zum Heiligen des Tages eingesetzt hat, an ihnen vorüberziehen läßt. Wohl eine ersprießlichere „Hausandacht" als die mystischen Ergüsse Comtes. —

Daß sich im Anschluß an Comte ein wirklich religiöses Gemeinschaftsleben entwickeln kann, ist nicht zu bezweifeln. Die Hohlheit der modernen sogenannten „religiösen" Formen, die ein rechtes Leben in den seltensten Fällen einschließen, begünstigt wohl die Ausbreitung eines Systems wie des „Positivismus", dessen Anhänger jedenfalls aufrichtig strebende Naturen sind. Allein der Gehalt der Lehre hat soviel Berührungspunkte mit längst Gekanntem, die Formen sind den bis zum Überdruß von der Menschheit geübten so ähnlich, daß eine lange Dauer und fruchtbare Wirkung dieser Zukunftsreligion kaum zu erhoffen ist. Wir leben immer noch im Bann des Mißverständnisses, als ob Jesus eine Religion hätte stiften wollen, als ob ein Einzelner eine Religion überhaupt stiften könnte, während doch Religion wie Staat oder Sprache das Werk eines Volkes sind, unter allen Umständen aber ein Notwerk und kein Machwerk.

London. Otto Gaupp.



„Die Renaissance“ des Grafen Gobineau.

„Die Renaissance“ *) von dem Grafen Gobineau ist sicher eines von den wenigen im großen Stil dichterischen Werken unseres Jahrhunderts, die man mit dem Gefühl aus der Hand legt, sie oft und immer wieder und wieder lesen zu können, ja lesen zu müssen. Denn diese „historischen Szenen“ werfen die tiefsten Fragen des Lebens auf — nicht in jener individuellen, nörgelnden, künstlichen, abstrahierenden, nüchtern gedankenmäßigen Form, in der wir manchen kümmerlichen Geist sich heutzutage mehr an seinen falschen Formulierungen als an den wirklichen Fragen abarbeiten sehen, — sondern so, daß sie aus dem Bild der Geschichte selbst mit überwältigender Macht aufspringen und in dem Bild der Geschichte selbst sich mit überzeugender Klarheit lösen.

Der Freund Richard Wagners ist ein Franzose, der uns Deutsche dadurch in Verwunderung setzt, daß er uns seine Abstammung vergessen läßt. Wenn man das Buch zumacht, fragt man erstaunt, ob es ein Franzose sein kann, der so groß, ideenhaft schauen kann, der so objektiv darstellt, so bar ist alles rednerischen Aufwands, so fern von abstrakten Formulierungen, so shakespearisch in seiner Art, die Dinge aufzufassen, auf das Wesentliche zu reduzieren, in ihr Inneres einzubringen und sie von da aus mit Schöpferkraft neu zu entfalten. Gobineau war allerdings ein vielseitig, man kann fast sagen allseitig gebildeter Mann: Philosoph, Geschichtschreiber, Orientalist, Diplomat, Dichter und bei alledem ein nicht unbedeutender Bildhauer. Er hat die Welt gesehen und viele Jahre in fremden Weltteilen zugebracht. Aber das erklärt diese eigentümliche Größe nicht, sondern macht sie nur wunderbarer. Welch innere Kraft des Charakters muß der Mann gehabt haben, der diese Fülle von Anschauungen, diese Zerstreuungen verschiedenartiger Talente, die ganze erbarmungslose, kalte Wucht der Realitäten mit der Kraft einer großen idealen Anschauung, oder, sagen wir besser, eines idealen, die ganze Persönlichkeit erfüllenden Gefühls zu überwältigen vermochte!

Ein anderes dagegen wird durch diese Universalität seiner Begabung erklärt: die besondere Befähigung Gobineaus zur Darstellung der italienischen Renaissance. Sie machte ihn zum Geistesverwandten

*) Auf Veranlaßung der deutschen Gobineau-Vereinigung in einer verdienstvollen Übersetzung Ludwig Schemanns 1896 bei Reclam in Leipzig erschienen.

der Lionardos und Michelangelos; sie befähigte ihn, die Welt in jenem weiten Umkreis zu überschauen, wie jene seltenen und wahrhaft wunderbaren Geister; sie drückte ihm die großen Probleme des Lebens ebenso tief in die Seele wie jenen Männern, deren Thätigkeit vom äußersten Pol der nüchternen Wirklichkeit bis zu der höchsten Höhe idealer Verinnerlichung reichte; sie ließ ihn ebenso wie jene das Einzelne mit voller Kraft durchringen, durchkosten, durchleiden und dann sich darüber doch noch zu einem Punkte erheben, wo alles Einzelne vor Einem großen, im Innersten der Persönlichkeit wurzelnden Ziel, dem religiösen, verschwindet, oder sich zu relativer Bedeutung herabsenkt —

> Nicht Malen und nicht Meißeln stillt mein Sehnen —
> Die Liebe nur, die selbst den Tod nicht scheuend
> Vom Kreuz die Arme uns entgegenbreitet —:

so hat einst Michelangelo die Summe seines Lebens gezogen.

Wenn also ein Mensch befähigt war, das 16. Jahrhundert der italienischen Geschichte — d. h. das, was groß, allgemein menschlich, von unvergänglicher Bedeutung daran ist, oder, wie sich Gobineau selbst ausdrückt »ce qu' il a non pas de special et en quelque sorte d'archaïque, mais de généralement et constamment humain« — wenn ein Mensch befähigt war, diese italienische Renaissance dichterisch darzustellen, so war es gewiß Graf Gobineau. Aber war überhaupt ein Mensch dazu befähigt? Diesen überwältigenden Reichtum an großen charakteristischen Typen, Savonarola und Cäsar Borgia, Julius den Zweiten und Rafael, Michelangelo und Machiavelli, den Connetable und Karl V. — das alles aufzufassen, zu verarbeiten, künstlerisch zu verbinden, zu verwickeln, die Verwicklung zu lösen und Eine große Einheit aus allem deutlich hervorgehen zu lassen?

Es war schwerlich möglich in einer der überlieferten Formen. Gobineau hat eine neue dafür geschaffen: eine Reihe von Dramen, die keine Dramen sind, die niemals das dramatische Interesse, niemals Spannung erwecken, niemals eine Handlung in einen Knoten fassen und diesen herauswickeln — dagegen in dramatischer Form den ganzen erhabenen, feierlichen Zug von Helden an uns vorüberziehen, mit Hilfe der dramatischen Form uns in den inneren Quell der Begebenheiten schauen lassen, und so, indem überall das Charakteristische, der innerste Gehalt herausgestellt, jede Persönlichkeit so zu sagen auf ihre reine Form gebracht und doch eine Fülle von Leben in ihr zusammengefaßt, ein Zentrum der Zeitbewegungen in ihr geschaut ist, am Ende alles Einzelne vor dem großen Zug des ganzen

Jahrhunderts verschwinden lassen — mit einem Wort: Gobineau hat ein Epos in dramatischer Form geschrieben. Ein Epos: gewiß, und in dramatischer Form — ebenso gewiß: oft begleiten wir auf dieser idealen Bühne selbst die handelnden Personen von einem Ort zum andern; die Angaben des Ortes, der Umstände, der Pantomime am Anfang der Auftritte sind zuweilen die schönsten epischen Schilderungen:

> Die französischen Ritter haben soeben einen Angriff gemacht. Der König mit gesenktem Schwert hebt sein Visier, seine Stirn trieft vor Schweiß und seine Augen strahlen wie Blitze. Sein Pferd keucht. Die Lanzen wogen wie die Ähren auf dem Korn, die Fähnchen blinken und flattern. Die Banner aller Farben wehen, die bunten Wappenmalereien entfaltend; schmetternde Rufe der Trompeten und Zinken, Wirbel der Trommeln und Tamburins, Geschrei in der Ebene, kriegerisches Zorn- und Schmerzgeschrei; Staubwolken erheben sich von allen Seiten; dumpfes Dröhnen der Geschützsalven, man sieht hier und dort Tote, Verwundete in Haufen, in Reihen, bunt durcheinander hingesunken.

Was fehlt dieser Schilderung noch zur epischen Erzählung? Aber in der That Gobineau hat selbst die passende Bezeichnung für sein Werk gefunden: es sind Fresken; Fresken in dem großen typischen Stil, der knappen auf das Wesentliche beschränkten Malerei, Fresken, in denen der Reihe nach die Gestalten, die zuerst nur im Hintergrund, nur in verkürzten Formen, auftreten, gigantisch in den Vordergrund rücken, und das Interesse eine Zeit lang ausschließlich fesseln, alles andere um sich gruppieren, zur Folie herabdrücken.

Durch die ganze Reihenfolge der Stücke aber, die sich von 1490 bis 1560 hinziehen, wandeln zwei Gestalten, in denen das ewige Problem am deutlichsten zu Tag tritt: Michelangelo und Machiavelli. Am Anfang stehen sie weit von einander, obwohl scheinbar auf der gleichen Stelle: beide sind von Savonarola hingerissen; aber Machiavelli begrüßt die politische Rolle des Frate mit Begeisterung und Michelangelo mißbilligt sie:

> Michelangelo: Es gefällt mir nicht, daß Bruder Geronimo anstatt fortzufahren, wie unlängst, Tugend zu predigen, sich in die öffentlichen Dinge mischt.
>
> Machiavelli: Er mischt sich zum Glück hinein, und wenn man handeln kann, muß man handeln; nur Handeln ist eines Mannes würdig.

Die Folge ist, daß Michelangelo, der nur das Religiöse in dem Frate sucht, aus der Bewegung Savonarolas die Glut einer reinen Begeisterung ins Leben mitnimmt:

Michelangelo (zu Vittoria Colonna): Ich habe den Bruder Savonarola gekannt, edle Frau, und niemals ist der Anblick dieser ehrwürdigen Gestalt aus meinem Gedächtnis geschwunden. Ich habe von seinen Lehren gelebt —

während Machiavelli den Tod des Reformators mit den Worten epilogisiert:

Armer Geronimo! Anzunehmen, daß Redlichkeit mehr ist als ein reiner Begriff, eine besondere Gabe einiger einsamer Herzen,

und sich dem Cesare Borgia zuwendet.

Cesare geht auf wie ein Meteor und stürzt, ebenso Julius II.: „Der einzige Fürst," sagt Michelangelo, „den meine Augen je gesehen;" Machiavellis Hoffnungen scheitern, Michelangelo legt in Julius' II. Grab seine schönsten Träume. So stoßen sie in der Mitte des Wegs beide zusammen und finden sich an dem gleichen Platze.

Michelangelo: Alles in allem leben wir in einer höchst elenden Zeit.

Machiavelli: Über alle Maßen elend und ich hoffe auf nichts mehr.

Aber in Michelangelo glüht noch der ideale Schaffensdrang seiner Jugend; er betrachtet mißmutig seine Zeit, aber sein Meißel arbeitet darum um nichts verdrossener und langsamer. Arbeite! ruft er auch dem Freunde zu. Aber freilich der Politiker kann es nicht allein. Er kann es vollends nicht ohne Ideale, ohne Erfolg, ohne Anerkennung. Und so ist am Ende Machiavelli ein rechthaberischer, zänkischer, zorniger, elender und neidischer Greis.

Machiavelli: Nicht eine Thräne steht mir zu Gebot. Ich bin im Gegenteil hoch erfreut, nach Herzenslust zu sehen, wie diese Welt von Elenden, von Narren und Tröpfen, von Egoisten, die mich in der Stellung eines verhungerten Unterbeamten gelassen haben, so gut für sich selbst gearbeitet hat, daß die schmachvollste Knechtschaft an ihrem Leibe bald nur noch der Lumpen sein wird, der das unheilbarste Elend bedeckt. Gott sei gepriesen!

Zu Michelangelo dagegen sagt Vittoria Colonna:

Man versichert gemeiniglich, daß das Alter mürrisch und mißvergnügt sei; daß alles in seinen Augen sich mit finsterem Gewölk bedecke, und die sanfteste Gemütsart mit den Jahren verbittert werde. Genau das Gegenteil ist bei Euch eingetreten. Ich habe Euch grämlich, ungeduldig, reizbar gekannt. Ihr waret so von Eurem eignen Denken eingenommen, daß der Genius anderer Euch ein toter Buchstabe blieb. Ich habe Euch nur Euch selbst begreifen sehen ... In dem Maße wie um Euer geistiges Wesen der Schnee des Alters sich gehäuft hat, hat sich alles geändert;

es scheint, daß umgekehrt wie die andern Menschen Ihr sehr spät die Fülle, die Frische des Lebens, die Reinheit, die Bestimmtheit, die Weite des Blicks und die wahre Kenntnis eurer selbst und der andern errungen habt.

Ja, er hat im Alter „Muße gefunden, zu betrachten, zu schätzen, zu loben, zu lieben". „Ich bin wohl oder übel der Mann geworden, der ich heute bin und der um geboren zu werden der Jahre bedurfte und sich im Alter jung findet." Dabei giebt er sich über Italien so wenig einer Täuschung hin wie Machiavelli: „Es giebt kein Italien mehr. Das Feuer ist erloschen. Die Künstler sind dahin. Wir sterben übel, traurig. Was thut's? Es hat schöne Seelen, glorreiche Seelen in diesem Italien gegeben, das hinfort geknechtet und niedergeworfen ist. Ich bedaure es nicht, gelebt zu haben. Wir lassen große Dinge hinter uns, große Beispiele. Die Erde ist reicher als sie war, ehe denn wir kamen. Was verschwindet, wird nicht ganz verschwinden."

O Segen der dem Idealen gewidmeten Arbeit!

Das fühlt selbst Machiavelli: „Eure Welt kann untergehen; Ihr bleibt Gott und lebet. Aber ich? ich habe begriffen, was man versuchen mußte, ins Leben zu rufen; ich habe gezeigt, was wünschenswert war. Hat man es ausführen lassen? Nein. Was bleibt von mir? Ein armer tiefgebeugter Mann, der verschwinden wird und damit abgethan! Um so besser! Gehn wir nach Hause."

Max Diez.



Neue Bücher.

Briefe moderner Dunkelmänner. Hrsg. v. **Eckart Warner.** 2. Tl. 2. Aufl. gr. 8°. XII, 140 S. Leipzig, O. Wigand. 1896. 2.—.

Die Dunkelmänner und -weiber sind: Pastor Thaddäus Fleischlieb Lämmelbruder in Stolzenfrei; Oberhofprediger Dr. Wortspieler in Weltstadt; cand. theol. Johannes Filuzius; Professor Lügenbart in Musensitz; Dr. Uhlenzüchter; Herr und Frau Superintendent Aalglatt und Kirchenvorsteher Rindfleisch in Lausewitz. Sonst treten noch auf: die Studentenverbindung Duckedich, Kanzleirat Schnüffler, Professor Schleimig, die Kandidaten Treubauch und Frech, der Erbauungsschriftsteller O. O. Seelenkitzler u. s. f. — Der Verfasser dieser Briefe sucht in einem längeren Vorwort das Recht zu erweisen, auch auf dem Gebiete der Religion die Satire zu verwenden. Diese Mühe hätte er sich wohl sparen können; dagegen wäre es sehr nötig gewesen, das Recht solcher Satire nachzuweisen. Ich wage trotz der Anmerkungen, die viel gravierendes Material gegen orthodoxe Kirchenmänner zusammentragen,

die Frage, ob es gerecht ist, die Orthodoxen und Pietisten in Bausch und Bogen als so gemein zu schildern. Und wenn es sich wirklich zwischen „Liberalen“ und „Positiven“ nur um den Kampf des Idealismus gegen die Gemeinheit handelte, nicht um den Gegensatz eines wahren gegen ein falsches Ideal: so sollte nicht ein „Eckart Warner“ den „Professor Lügenbart in Musensitz“ als Redakteur des „allgemeinen lutherischen Schandblatts“ an den Pranger stellend, sondern dann sollte ein Mann durch einen offenen, unerträglichen Vorwurf gegen einen Mann eine Beleidigungsklage riskieren. Ich kann von dieser Art Satire keine gute Wirkung hoffen. S.

Kritische Studien zur Psychologie der Litteratur. Von Rudolph **Lothar.** 8°. VII, 348 S. Breslau, Schles. Buchdruckerei. 6.—.

„Der Dichter ist immer nur der Ausdruck seiner Zeit.“ „Indem ein Künstler die Schönheit verkörpern will, sucht er nach dem Ausdruck für das, was seiner Zeit und seinen Zeitgenossen als Schönheitsideal vorschwebt — sein Werk ist also eine Resultierende der Zeit.“ „So spricht eben die Zeit zu ihren Kindern durch ihre Dichter.“ „Die Strömungen, die ein Volk, eine Zeit durchfluten, in den Künstlern treten sie zu Tage und in ihren Werken sind sie meßbar.“ Die Dichtung ist „ein Zeit-, oder vielmehr ein Strömungsprodukt.“ Höchste Aufgabe der Kritik ist „das Erkennen und Messen jener Strömungen“ u. s. f. u. s. f. — Folglich kann die Litteratur, so schließe dann ich, wesentlich nur ein pathologisches Interesse haben. Aber vielleicht ist diese Psychologie der Litteratur auch nur ein Zeit-, oder besser ein Strömungs-, oder noch besser ein Modeprodukt. S.

Notizen.

In den letzten Tagen ist die innere Einigung des deutschen Volkes durch die Annahme des bürgerlichen Gesetzbuchs wieder einen Schritt vorgerückt. Andere sagen freilich, daß dieser Fortschritt zugleich eine Gefahr für unsere innere Entwicklung sei. Ich maße mir ein Urteil über die wahre Bedeutung dieses Ereignisses nicht an; aber ich darf es wenigstens mit einem frommen, vielleicht sehr laienhaften Wunsche begleiten: daß die endliche, schließlich recht eilige Kodifizierung eines gemeindeutschen bürgerlichen Rechts nicht den Wahn weiter fördern möge, als ob das Recht in Paragraphen gefaßt werden könne. Man hat schon bisher öfter von Urteilen gehört, die von den Richtern selbst mit Bedauern gefällt wurden, da sie eben nicht recht waren; aber der Paragraph gestattete oder ermöglichte keine andere Entscheidung. Nun konnte die Verschiedenheit der gültigen Rechtsformeln bis jetzt das Bewußtsein wach erhalten, daß wirkliches Recht und gültige Satzung sich nicht decken. Das hatte einen ideellen Wert, ob auch der Richter leider an den Paragraphen gebunden blieb. Jetzt haben wir eine gemeinsame Satzung für alle Gruppen der deutschen Bevölkerung: wie nahe liegt es, daß dadurch der unheilvolle Zug der Zeit zur Satzung noch verstärkt werde! Fast möchte ich mich darüber freuen, daß die Fassung des bürgerlichen Gesetzbuchs z. T. recht unvollkommen sei; so werden wenigstens die Mängel desselben daran erinnern, das „Recht“ nicht immer recht ist. S.

Für die Redaktion verantwortlich der Verleger, an den man die für die **Wahrheit** bestimmten Aufsätze und Briefe persönlich richten wolle (E. Hauff, Firma: Fr. Frommanns Verlag in Stuttgart).



„Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt“.

Die neueste Arbeit von Professor Rudolf Eucken, die diesen Titel führt mit dem Zusatz: „Neue Grundlegung einer Weltanschauung“,*) setzt sich mit vielen der in dieser Zeitschrift, besonders von dem Herausgeber, erörterten Probleme so schneidig auseinander, daß sie für deren Leser von größtem Interesse sein muß. „Kampf um einen geistigen Lebensinhalt“, Kampf um ein inneres Sein, um ein wahres Selbst, um Wahrheit und „Sinn“ des Lebens, „Kampf um Gott“: diese Parole ist ja hier schon manchmal ausgesprochen worden. Von vornherein läßt sich deshalb annehmen, daß der Affekt des Strebens hier wie dort derselbe ist, daß es an scharfer Polemik gegen den Schein, an schonungsloser Aufdeckung mancher Schauspielereien der modernen Kultur nicht fehlen wird. Ebensowenig aber fehlt es an positiven Festsetzungen, Forderungen, Wegweisungen, die zwar durchaus kein geschlossenes System ergeben — es wäre gegen die Absicht des Verfassers — aber von einem festen Ausgangspunkt manche neue Perspektive eröffnen dürften. Das Buch ist reich an Wiederholungen, aber nicht an solchen, die den Leser ermüden; sie strömen hin als die vollen Ausdrucksformen einer lebendigen, ursprünglichen Überzeugung, die in dem Bewußtsein, der Zeit etwas Sicheres zu sagen, nicht aufhören kann, zum Beweis ihrer Fruchtbarkeit und inneren Unerschöpflichkeit, Welle auf Welle aus ihrer Tiefe hervorquellen zu lassen.

* * *

---

*) 8°. 400 S. Veit & Co. Lpzg. 1896. 7.50.

Dem heutigen Kulturleben fehlt es an zusammenhaltenden Ideen und Grundüberzeugungen, an einer geistigen Substanz, einem Lebensinhalt. Soll ein solcher erobert werden im Dunkel der Gegenwart, so stehen als Gegensätze des Strebens von vornherein fest: der fertige, offizielle Idealismus; der sogenannte Naturalismus und jede Art von Synkretismus mit ihm; und die Fachgelehrsamkeit, die von Prinzipienarbeit der Philosophie nichts wissen will. Diese Gegner sollen in drei „Stufen der Bewegung" überwunden werden: in dem Kampf um die Selbständigkeit, den Charakter und die Weltmacht des Geisteslebens.

Daß es überhaupt giebt, was man ein Geistesleben nennt, das wäre an dem Unsinnlichen der Ideen, an der Befreiung des punktuellen Daseins durch gemeinsame Interessen, in den moralischen Kräften der Pflicht, Liebe, Gerechtigkeit nachzuweisen. Es fragt sich nur: ist dieses Geistesleben ein selbständiges? Bedeutet es ein Hinauswachsen ü b e r die Natur, nicht ein Hervorwachsen a u s ihr? Giebt es jenseits der Negation, die immer wieder sich geltend machen muß, ein geistiges Schaffen heroischer Art, ein Vordringen des Lebens bei sich selbst zu einem selbständigen inneren Kern? Oder ist nicht diese Geistigkeit vielmehr nur ein Anhang, eine Fortsetzung, eine Accidenz der naturhaften Welt? und bricht nicht aus ihr zu Zeiten, je sublimer sie wird, eine um so raffiniertere Sinnlichkeit verräterisch hervor? Versteckt sich nicht gerade hinter der vielgerühmten „Hingebung an die Sache" der schlimmste Parteisinn? Und wenn schon die Gesellschaft manches hervorbringen mag, was über das Naturvermögen isolierter Existenzen hinausgeht — berechtigt diese Thatsache zu der Annahme, der Geist sei der Kern der g e s a m t e n Wirklichkeit? Jedenfalls, ein Problem ist er, ist das Geistesleben überhaupt und wird es immer wieder sein. Aber hat uns das Problem recht gepackt, so läßt es uns nicht wieder los. Spürten wir auch nur vorübergehend den frischen, freien Luftzug eines höheren Lebens: es hatte zu viel Kraft und Wirklichkeit, um Einbildung zu sein, mit unserem ganzen Wesen müssen wir immer wieder darnach uns strecken. Das thun wir aber nur, können wir nur thun, weil wir ihm eine Selbständigkeit zutrauen, weil das Erlebnis die innerliche Forderung heraustreibt, dieses Geistesleben sei nicht abhängig von unserer privaten Lage, sondern müsse aus einer inneren Bewegung des Alls hervorgegangen sein als Erschließung seiner wahren Substanz; in ihm komme die Wirklichkeit zu sich selbst und erreiche ihre eigene Tiefe, ihren inneren Zusammenhang. Freilich, es wird sich uns immer

wieder im Nebel verlieren, wenn es nicht auch in uns selbst ursprünglich hervorbricht. Nur so könnten wir seine Freiheit, Wahrheit, Selbständigkeit immer wieder erfahren. Und darum lautet nun die Hauptthese: Dieser ursprüngliche Lebensprozeß muß in uns selbst aufgehen als Selbstthätigkeit gegenüber der gegebenen Welt. Wir haben uns persönlich zu entscheiden für eine gebundene oder eine freie Lebensführung, und entscheiden damit über den Gesamtgeist der Welt an unserer Stelle. Denn noch einmal: wo anders könnten wir feststellen, daß es ein Reich der Freiheit, der Selbständigkeit des Geistes giebt als bei uns selbst, dadurch, daß jene Selbstthätigkeit mit ursprünglicher Frische, mit freier Initiative in uns hervorträte? „Alle echte Erfahrung erweist sich als Selbsterfahrung.“ Aber es gilt auch: erfahren wir in uns selbst eine Freiheit, so erfahren wir sie zugleich als das geistige Gebiet des Alls. Alle Aktivität unseres Wesens kann doch nur ein Mitschaffen sein mit einer universalen Vernunft; genug für uns, daß wir teilnehmen dürfen an einer der Natur überlegenen, wenn auch mit ihr zusammenwirkenden Kraft. So besitzt jener ursprüngliche Lebensprozeß in uns einen Weltcharakter und erhebt uns „aus der trüben und schweren Atmosphäre menschlicher Meinungen und Interessen in den reinen Äther eines Lebens aus der Weite und Wahrheit des Alls“, einer „positiven Unendlichkeit“. So gewinnt das Leben eine herrliche Kräftigung, das Lebenswerk die Bedeutung einer Schöpfung, die nicht als abzuliefernde Ergebnis, sondern in sich selbst wertvoll ist, und sein Ertrag bereichert wiederum das Grundleben so kräftig, daß es nun in der That möglich wird, von einem Sinn und konkreten Inhalt des Lebens zu reden. Denn ein Konkretwerden des ganzen Wesens, nicht etwa bloß ein Bewußtwerden, steht bei diesem Prozeß in Frage, und so hat er zu zeigen: „in der Weltbildung eine unermeßliche Weite und Kraft, in der Werkbildung das Vermögen siegreicher Gestaltung, in der Selbstbildung eine durchdringende Energie der Konzentration“. Aber natürlich, Beweise von draußen her lassen sich für diese seine Fruchtbarkeit nicht erbringen, sie hat nur Überzeugungskraft für den, der selbst schon — jener Hauptthese gemäß — in freier, voller Entscheidung, ohne Halbheit und falschen Schein, für sich die Selbständigkeit des Geisteslebens bejaht hat.

Und doch hat auch ein solcher zunächst nur das Schema einer neuen Wirklichkeit, nicht sie selbst; ja noch in höherer Potenz tritt auf der erreichten Stufe der frühere Konflikt zwischen Geistigkeit und Sinnlichkeit zutage und bedroht das ganze Dasein mit Unwahrhaftigkeit.

Es beginnt nun erst der Kampf um den Charakter des Geisteslebens, um ein festes, wesenhaftes Selbst. Immer aufs neue gilt es hier — wo der Begriff einer „natürlichen Entwicklung“ als „ein Schlaftrunk kräftiger Initiativen, ein verderbliches asylum inertiae“ abzuweisen ist — in freier That die Gegensätze zu verarbeiten, der niederen Stufe das, was an ihr unentbehrlich ist, der Natur ihre eigentliche Grundkraft zu entwinden, den zerstreuten Formen des Erfahrungsstandes das Substantielle abzuringen und die soziale Lebensführung mit ihrer sensualistischen, die kosmische Lebensführung mit ihrer abstrakten Kultur in Seiten eines ursprünglichen Lebensprozesses umzusetzen. Mit einem kritischen Wirken, einem Kampf der Selbstthätigkeit gegen alle bloße Gegebenheit muß eine Verinnerlichung des eigenen Daseins Hand in Hand gehen; alles Erkennen muß zum Selbsterkennen, alles Wollen der Dinge zu einem sich in den Dingen Wollen fortschreiten. Während aber so die selbständige Innerlichkeit erstarkt, erscheint das zur Zeit beliebte psychologische Verfahren dem Bestande des Lebens nicht mehr gewachsen, die empirische Psychologie, ebenso wie die Kosmologie, hinfällig als Grundlage der Ethik; ein neuer noologischer Typus behauptet das Feld, das Geistesleben erhält immer mehr Selbständigkeit gegen das bloß seelische. Vom überlegenen Ganzen her, an dem als an der großen konkreten Individualität alle Mikrokosmen hängen und ihr eigenes Wesen erfassen, findet ein Vordringen statt von der Sinnlosigkeit zum Sinn, von der Zerstreutheit zur Einheit. Wie bei der künstlerischen Schöpfung, so arbeitet hier eine freischaffende Phantasie geheimnisvoll mit an der Weiterbildung unseres innersten Wesens; aber als Thatsache tritt immer klarer die Energie, d. h. die geistige Individualität, und die Idee, d. h. ihr einheitlicher Sinn, ihre belebende Kraft hervor. Doch immer bleibt diese Energie in der Spannung; denn sie muß, um ihr charakteristisches Selbst festzuhalten, alles ihrer Wesensidee unterordnen, die Unendlichkeit selbst zu unterwerfen und zur Einheit zu zwingen suchen, — „ein unermeßliches Unternehmen, dessen Abschluß immer weiter in die Ferne zu rücken scheint, und das wir doch nicht aufgeben können, ohne uns selbst aufzugeben.“ Alle Bewegungen aber, in denen dies Ringen mit der Unendlichkeit, der unaufhörliche, zähe, arbeitsvolle Kampf um ein geistiges Sein und um die Erhaltung der Persönlichkeit sich darstellt, müssen sich schließlich in einem neuen Lebenssystem zusammenschließen, das gegenüber den beiden großen Lebenssystemen, welche die Geschichte übermittelt, dem ästhetischen der Formgebung und dem dynamischen der Kraftentwicklung seinen Höhepunkt

im ethischen Handeln hat und dessen Prinzip die Wesensbildung ist. Ein solches System der Wesensbildung würde, indem es für jene „große, stets nur annähernd lösbare Aufgabe“ seine Dienste anböte, der ethischen Idee eine breite Grundlage zu geben und „ihr Wachstum zur allbeherrschenden Weltmacht zu fördern vermögen.“ „Nur in Ergreifung eines solchen Zieles könnte die Arbeit die peinliche und unerträgliche Sinnlosigkeit der heutigen Kulturlage überwinden, nur so können zur Gemeinschaft des Wirkens wir uns zusammenfinden, die wir sowohl der Unfreiheit einer kirchlich hierarchischen als der Flachheit einer sozialistischen Lebensführung widerstreben.“ Die betonte Stellung zum Ganzen sichert deshalb doch dem „neuen Leben“ eine religiöse Stimmung und schützt es vor den Anfällen des größenwahnsinnigen Übermenschentums; in sozialer Beziehung aber eröffnet sie die einzigmögliche, die innere Gleichheit, die alle verbindet durch die Teilnahme an einem ursprünglichen Geistesleben. Auch umfaßt dieses in seiner Einheit die Vielheit aller Lebenskreise, die zwar „eigentümliche Durchschnitte der Wirklichkeit“ darstellen, wie z. B. Wissenschaft, Kunst, Religion, und „innerhalb ihres Reiches als ausschließliche Selbstzwecke herrschen“, aber nur „bei Wahrung eines inneren Zusammenhanges mit dem Ganzen ihre eigene Bestimmung erfüllen und eine geistige Wirklichkeit mit aufbauen“. Denn wie das ganze Leben, so haben auch diese Einzelgebiete den Geistescharakter nie als eine ruhende Eigenschaft, als einen fertigen Besitz, sondern müssen ihn immer wieder erkämpfen, indem sie teilnehmen an jener wesenschaffenden, immer wieder zu erneuenden That. Die geistige Produktivität wird nunmehr „das Maß der Wahrheit und echten Wirklichkeit“ und übernimmt die Führerrolle an Stelle des Intellektes; denn kein Erkennen vermag die geistige Wirklichkeit zu erweitern, in dem nicht ein geistiges Schaffen lebt. So wird die Befreiung vom Intellektualismus gewonnen. Aber auch die Geschichte soll uns nicht mehr tyrannisieren. Ist sie doch, geistig angesehen, „weit mehr Problem als Thatsache“; auch um die Vernunft, die in der Vergangenheit etwa gesteckt hat, müssen wir immer wieder kämpfen und sehen, was sie uns bedeuten kann. Formelmäßig, nach Hegel'scher Manier, läßt sich das nimmermehr berechnen. Das macht schon das Wesen der großen Persönlichkeiten, die uns die Geschichte zeigt, unmöglich. Denn „sie vermögen alle Voraussetzungen abzubrechen, auf ein ursprüngliches Schaffen zurückzugreifen, neue Grundelemente zur Wirkung zu bringen“. Aber auch der Mensch überhaupt ist im Kern seiner Geistigkeit ein übergeschichtliches Wesen, ein geschichtliches nur „in der Unfertigkeit seines

Geisteslebens und in dem Ringen nach Vervollkommnung". „So lebt er weniger aus der Geschichte und in ihr, als mit ihr und an ihr". Seine Hauptaufgabe ihr gegenüber bleibt „die Umwandlung der bloßen Zeit" in eine echte ewige Gegenwart, und wenn auch die harte Erfahrung der Zeiten ihn warnt vor dem Versuch, die Zeit völlig abzustreifen und in einer abgelösten Ewigkeit, die er mit keinem dauernden Inhalt zu erfüllen vermöchte, aufzugehen, so muß er doch das Leben „an jenem sicheren Ruhepunkte" befestigen, soll es anders nicht „in flüchtige Phasen" zerbröckeln und aus der Wirklichkeit „ein sinnloses Dahinfliehen, der Traum eines Schattens" werden. Zunächst freilich scheint alles geistige Schaffen „an dem Dilemma einer unsinnlichen Leere oder einer versteckten Sinnlichkeit" zu leiden; aber schließlich ist die Menschheit nicht ohne gute Geister, die als Erzieher seine Ausfüllung mit wahrem reinen Leben besorgen helfen. Solche gute Geister, solche das tiefere Wesen, die tiefere Natur aufrufende und bildende Erzieher sind auch oder können doch werden die Mißstände und Widersprüche des Daseins, die Fegefeuer des Leidens, der Tod mit seinen Schrecken. Denn sie schaffen eine unbarmherzige Klarheit über die Nichtigkeit und den Widersinn eines bloß der Zeit angehörigen Lebens und reizen alle Kräfte an zum rücksichtslosen Entscheidungskampf für die geistige Selbsterhaltung. Überdies entwachsen manche Grundformen des Lebens nach und nach den ersten Motiven der Not und der Herrschaft des natürlichen Triebes, und bleiben sie oft auch lange in einem Mittelgebiete trüber Vermengung von Niederem und Höherem stecken, so ist doch ein aufsteigender Zug unverkennbar. So wird z. B. an der Arbeit, an der Produktion — die durchaus nicht von vornherein einem frohen Naturtrieb entspricht — allmählich um ihrer selbst willen eine reine Freude empfunden; ja selbst der Geschlechtstrieb kann eine geistige Erhöhung erfahren, „die Entfaltung der individuellen Art vermag hier allen äußeren Verhältnissen Trotz zu bieten, sie kann zu den größten Opfern, ja zur Selbstvernichtung treiben." Manche Anknüpfungspunkte bietet unmittelbar die Natur, z. B. in den Instinkten des Familienlebens, in der Empfindung des natürlichen Mitleids, und manche zuerst von draußen auferlegte Gewalt (z. B. der Disziplin) wirkt bei fortgesetztem willigem Thun wie eine selbstgewählte Macht, ein Mittel für eigene Ziele. Immer weniger wird die Individualität bloßes Schicksal, immer mehr eigene That, und „in der kräftigen Entwicklung der eigenen Art vermag nun der Einzelne zugleich eine Konzentration einer universalen Vernunft zu werden". Im Ganzen dieser charakteristischen Bewegung aber, wie

sie das Prinzip der Wesensbildung eröffnet, vollzieht sich eine Versöhnung des alten Gegensatzes von Idealismus und Realismus ohne charakterlosen Kompromiß, denn beide arbeiten gemeinsam an der Hervorbringung dieses gesunden Lebensprozesses, in dem es ebensowohl gilt, einen Idealgehalt des Lebens zu erringen als das ganze Dasein mit seinem thatsächlichen Befund dafür zu gewinnen. Die überlegene treibende Kraft bleibt die Selbstthätigkeit; aber indem auch der Durchschnittskreis der Dinge allmählich herangebildet wird, bleibt das gesamte Leben in innerer Bewegung und von entgegengesetzten Polen wirken die Kräfte hinüber und herüber, den Charakter des Geisteslebens festzuprägen.

Doch auch auf dieser Stufe erhebt sich mit erneuter Kraft der Zweifel. Treten wir erst in die eigentliche Lebensarbeit ein, so wird von allen Seiten immer wieder in Frage gestellt, was aus der Ferne schon sicher gewonnen schien. Gleichgültig gegen die reale Vernunft scheint nun zunächst die Natur, die „unfühlende", mit ihrer uns alle streng bindenden unendlichen Verkettung, gleichgültig aber auch die Durchschnittskultur, die in bequemer Absonderung von den Prinzipienfragen und Erkenntnisproblemen mit der Quantität ihrer „exakten" Resultate sich begnügt, gleichgültig selbst die geistigen Kräfte der formalen Vernunft, die jeder seinen Zwecken dienstbar macht, ohne daß die Vernunft *sachlich* zu ihrem Rechte käme. Denn „im Inneren kann dabei völlige Leere walten und alle geistige Substanz fehlen". So ist z. B. die formale Logik eine verhängnisvolle Macht geworden; fanatische religiöse Parteien haben sich ihres Apparates bemächtigt und die Wahrheit mit ihren eigenen Waffen bekämpft; auch das Recht hat sie oft schon aus einem Segen zu einem Fluch der Menschheit gemacht. „Nun erscheint das Geistesleben sogar uneins in sich selbst, nun erzeugt es aus seinem eigenen Schoß einen schlimmeren Feind als alle äußeren Gegner." Die geistige Kraft löst sich ab von der geistigen Substanz und kehrt sich feindlich gegen ihre Zwecke, an jede große geistige Bewegung schließt sich das Schmarotzertum mit seinen elenden selbstischen Interessen, und nur bei einer stumpfsäugigen Verflachung des Lebensproblems ist es möglich, den Wahrheitskern jener Lehre von einem radikalen Bösen preiszugeben. Selten sind die gefeierten Höhepunkte der Geschichte, in denen durch ein ursprüngliches Schaffen ihre Zeitenfolge in eine wahrhaftige Gegenwart verwandelt wird, und weil es eine einfache Rekonstruierung nicht geben kann, weil man nicht *mit* den Heroen des Geistes, sondern nur *an* sie glauben mag, weil eine mutige Klärung der Wider-

sprüche, eine energische Bewältigung des massiven Gemenges der bequemen Durchschnittsbehandlung widerspricht, so liegt die Geschichte — im Laufe der Zeiten immer drückender — wie ein Alp auf der Menschheit und „wirkt zur Verworrenheit, Mattheit und Unwahrheit." Die Gesellschaft aber, in deren Kritik der moderne Naturalismus seine unbestreitbare Stärke hat, muß die Scheinhaftigkeit des Lebens und den Pharisäismus der Gesinnung aufrechterhalten, weil sie die Brauchbarkeit für den Durchschnitt als alleinigen Maßstab hat und in bewußtem Komödienspiel selber fördert, wovor sie sich bei deutlichem Hervortreten in verbrecherischen Auswüchsen bekreuzigt. Aber wenn sich nun ihr gegenüber der Naturalismus auf die „ungebrochene und unverfälschte Natur" des Individuums beruft, so ist es damit auch nicht weit her; denn mit seinen ungebändigten Naturtrieben bedarf es immer noch der Erziehung durch ihre Ordnungen. Das Niveau der empirischen Gesellschaft und des bloßen Individuums ist im Grunde dasselbe; „hier wie da befindet sich das Geistesleben wie in der Fremde", und „es ist eine Thorheit und Flachheit, sich gegenseitig die Schuld an dem von beiden empfundenen Elend des Daseins zuzuschieben, statt an dem Ganzen Kritik zu üben und über das Ganze hinauszustreben". Aber das ist es eben: gegen dieses Streben macht sich eine durchgängige Hemmung geltend bis in die Grundbedingungen des Daseins; denn zu allen Verwirrungen des menschlichen Wesens von außen her tritt noch die „undurchsichtige Verwebung von Schuld und Schicksal", die uns innerlich lähmt und belastet, und die Wucht der Eindrücke, die das Suchen nach einer Vorsehung, nach einer Gerechtigkeit oder gar Liebe in der Ordnung der Geschicke grausam zu verspotten scheinen. Es giebt verschiedene Arten des Optimismus — einen ästhetischen, einen logischen, einen dynamischen, auch einen religiösen — die das Böse wegzudeuten suchen, indem sie Möglichkeiten entwerfen, ohne eine feste Thatsächlichkeit bieten zu können; es giebt ferner verschiedene jenen Arten des Optimismus entsprechende Bestrebungen in Kunst, Wissenschaft, sozialer Arbeit und Religion, die das Böse zurückdrängen zu können meinen, aber dabei selbst nur verflachen. Andrerseits verzichtet der Pessimismus mit seinen Abarten — einem deklamatorischen Pessimismus, einem der Eitelkeit und einem der Verbissenheit — mehr oder weniger auf die Geisteswelt überhaupt. Keiner der beiden Ismen kann sich allein behaupten oder das Ganze sein wollen, ohne daß das Leben erstarrt; nur der Gegensatz scheint es festzuhalten. Einerseits ist der Widerspruch zu groß, um ihn leicht zu nehmen, andrer-

seits die Bewegung zur Geistigkeit zu mächtig, um sie aufzugeben. Was bleibt nun übrig im Kampf um ihre Weltmacht? Nichts anderes als sich mit dem innersten Kern des Wesens über die ganze Region des Konfliktes zu erheben. Eine Zweiheit der Welt wird bestehen bleiben, aber sie soll bestehen innerhalb einer allumfassenden Wirklichkeit. Der einzige Standort, der durch Eröffnung einer neuen, großen, allumfassenden Thatsächlichkeit über die Widersprüche hinaushebt, bleibt jene noologische Behandlung, die „weder die Welt noch die Seele zum Ausgang nimmt, sondern das Geistesleben, das den Gegensatz umspannt . . . und sich innerlich selbst zu einer Welt erweitert". Diese Geistigkeit muß in der inneren Bewegung des Lebens aus einer grundlegenden und kämpfenden zu einer überwindenden werden, und diese überwindende Geistigkeit ist wiederum nicht „ein sich jedem aufdrängendes, sondern ein nur durch eigene That zugängliches und in unablässiger That zu behauptendes Faktum". Sie greift das Böse nicht bloß tapfer an, sondern nimmt es in den Lebensprozeß auf, überwindet es innerlich und schafft in voller Wesensfreiheit einen neuen Lebenstypus. Freilich, nur bei persönlichem Eintreten in den Kampf, bei der Erregung der letzten Tiefe unseres Wesens kann die Absolutheit der überwindenden Geistigkeit uns aufgehen in einer axiomatischen That, die zugleich eine That und Offenbarung eines Ganzen der Freiheit ist. Denn: „die Einheit von höchster Freiheit und tiefster Abhängigkeit, das ist das große Mysterium und zugleich die sonnenklare Wahrheit alles produktiven Geisteslebens". Und: „Auf jeder Stufe ist es die That, der die Hauptüberwindung des Zweifels zufällt, nicht das Grübeln, das vielmehr nur immer weiter in ihn hineintreibt". Endlich die Höhepunkte dieser Entwicklung der neuen Welt: „Die Befreiung des Menschenlebens wird da, wo seine Erfassung als Stück eines Weltgeschehens verstanden wird, ein unmittelbares Zeugnis für eine größere Tiefe des Alls. Die Welt des Guten wird hier zur Seele und zur Hauptmacht alles Seins, eine reine Innerlichkeit zum Träger aller Wirklichkeit; nun wächst die Idee des Absoluten zu der einen Gottheit, die Geisteswelt zu einem Reich Gottes, die Vernunft zur allmächtigen Liebe; die Freiheit besiegt endgültig das Schicksal . . . Dies aber führt weiter zu der Überzeugung, daß trotz alles widersprechenden Scheines auch das Ergehen des Individuums nicht dem blinden Zufall überlassen ist, sondern daß es in der Hand einer höheren Macht der Liebe und Weisheit steht, daß auch in seinem Leben ein Sinn waltet und gelegentlich in der

Richtung von Arbeit und Geschick durch alles Dunkel der Weltverhältnisse durchschimmert."

Mit der Erreichung dieser Höhe hat die dreistufige Bewegung und damit der große aufsteigende Teil des Werkes einen Abschluß erreicht. Es folgt noch ein bedeutend kürzerer absteigender Teil, in dem nach nochmaliger energischer Auseinandersetzung mit der Zeit, ihren Widersprüchen und besonders ihrem Typus des technisch reich ausgestatteten, aber innerlich leeren Menschen Forderungen für Gegenwart und Zukunft erhoben und besonders die Religion, die Ethik (mit differenzierender Kritik der „ethischen Kultur"), die Kunst und die Philosophie als selbständige Mitarbeiter am großen Werk aufgerufen werden, im Kampf um einen wahren, geistigen Inhalt des Lebens.

Allen, die in diesem Kampfe stehen und sich in ihm einen energischen Idealismus als Grundüberzeugung zu retten suchen, wird das Euckensche Werk eine große Ermutigung und Erfrischung verschaffen können. Seine wissenschaftliche Gerechtigkeit — wie sie auch aus seinen früheren Arbeiten, besonders den „Lebensanschauungen der großen Denker" und den „Grundbegriffen der Gegenwart" entgegentrat — ermöglicht eine sichere Orientierung über die wesentlichen Geistesrichtungen der Zeit und eine Ergreifung ihres Wahrheitskernes. Wenn er ihnen gegenüber ein großes geistiges Experiment verlangt, so entspricht der Forderung eine ebenso große Verheißung, die nur aus der persönlichen Erfahrung ihres Verkündigers ihr Recht ableiten kann. Denn wenn wir einen Denker, der die „Neue Grundlegung einer Weltanschauung" anbietet, ernst nehmen sollen — und wir sollen es gewiß — so müssen wir sein Werk als eine geistige Lebensthat betrachten, hinter der ein wahrer Mann steht, und so auf uns wirken lassen. Und wenn das Euckensche Werk thatsächlich den Eindruck einer solchen hervorbringt, so wird auch der ehrlichste Experimentierer darin einen Lichtstrahl von der Morgenröte einer neuen Zeit begrüßen dürfen, in der wieder einmal mit Beweisen des Geistes und der Kraft ein wirklicher (nicht bloß ein „möglicher") ewiger Geist, ein wirklicher Gott verkündet würde.

Carl Bonhoff.



Lesefrüchte aus Eucken: „Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt".

Durch die enge Pforte der Selbstverneinung führt ein Weg zur Selbstbehauptung; als Teilhaber an dem Kampf der Welten steht der Mensch inmitten der Ursprünge der Dinge und hat eine Freiheit jenseits aller Analogieen des natürlichen Daseins. Die geistige Unmittelbarkeit, die damit aufkommt, ist die einzige Unmittelbarkeit, die zu Recht besteht; sie allein ergiebt eine wahrhaftige Gegenwart und ein eigenes Leben.

Kein Wünschen und Sehnen beseitigt die Thatsache, daß unser Leben seine eigene Tiefe und Wahrheit erst zu suchen hat, und daß dies Suchen nur durch Gegensatz und Kampf weiterkommt.

Durch die Forderungen der Gesellschaft unabläſſig in Atem gehalten, kommt der Mensch nicht zu einem ruhigen Anblick und einer richtigen Würdigung des Lebens als eines Ganzen, nicht zu einem Aufnehmen der großen Probleme unseres Seins. Dabei muß eine Scheinhaftigkeit des Lebens und ein Pharisäismus der Gesinnung um sich greifen. Selbst direkte Widersprüche sind hier unvermeidlich. Eifrig beflissen um die Aufrechterhaltung eines gefälligen Scheines, wird der Durchschnitt dieselbe Handlungsweise in gewissen Äußerungen unliebsam empfinden und hart tadeln, im Kern aber unbedenklich hinnehmen und sich selbst zu eigen machen. Die Gesellschaft schilt aufdringliches Strebertum und giebt aller Arbeit die Richtung auf den äußeren Erfolg; sie beugt sich vor Geld und Besitz und wundert sich, wenn das Jagen danach Verbrechen erzeugt. So fördert sie im Grunde, wovor sie sich bei deutlichem Hervortreten bekreuzigt. Und in aller Komödie zugleich ein Glauben an die Komödie, in allem Durchschauen der Nichtigkeit, Zufälligkeit, Unbeständigkeit der auf diesem Boden errungenen Erfolge eine nicht bloß äußere, sondern auch innere Unterwerfung!

Daß wir nicht nur wirken, sondern in dem Wirken ein Sein erweisen und für das Sein etwas gewinnen können, das allererst ergiebt den Begriff des Handelns .... Wieviel an Erkennen und Wollen, Fühlen und Wirken kann andrerseits aufkommen und den Menschen einnehmen, ohne daß ein Sein und eine Seele darin aufgeht und für sie etwas gewonnen wird, und wie leer und nichtig ist in aller Gespreiztheit solches Thun, solche bloße Kraftbethätigung!

Der Mensch ... kann sein Inneres nicht weiterbilden ohne Arbeit und er kämpft auch in der Arbeit um sein Wesen ... Durch keinen stürmischen Aufschwung der Stimmung, durch keine wunderbare Wirkung von innen her läßt sich der mühsame Weg der Arbeit ersetzen.

Es erhellt, daß uns nicht von Haus aus deutlich die Bahn gewiesen ist, die wir sorglos nur weiterzuwandern brauchten, sondern daß auch die Hauptrichtung in Frage steht und sich nur durch Wagen und Schaffen, durch Zweifel und Kampf, durch Erfahrung und Selbsterfahrung gewinnen läßt. Nicht anders ist hier ein Fortgang denkbar, als durch die Bewegung des Lebens selbst, als in der Selbstermessung des eignen Wesens durch die That.

Glaube und Freiheit haben ein Recht nur da, wo es sich um innere Bewegungen und Wandlungen handelt, die jeder unmittelbar erfahren kann, nur da, wo es gilt, das ganze Sein in eine That zusammenzufassen und an dem Schaffen einer neuen Welt Anteil zu gewinnen.

Die persönliche Empfindung der schaffenden Geister der religiösen Welt entwickelte sich in einem schroffen Gegensatze zur Gesellschaft, in der Empfindung voller Einsamkeit gegen das Durchschnittstreiben. Einsam war Jesus nicht nur in Gethsemane, sondern durch sein ganzes Leben; einsam muß sich in der Fülle des Besitzes Buddha gefühlt haben, wenn er den Kreis der Seinen verließ, um in der Fremde den Weg der Wahrheit zu suchen; eine ähnliche Empfindung klingt auch aus den Worten Mohammeds: „Hat er mich nicht einsam gefunden und mir eine Heimat gegeben?“ Solcher Entfremdung gegen die Welt entsprach eine um so größere Innigkeit und Unmittelbarkeit des Verhältnisses zu Gott.

Wie wäre der religiöse Fanatismus so verderblich geworden ohne jene Macht starrer Konsequenz, die das einmal Ergriffene ohne Zurückbeziehung auf die geistigen Grundprozesse weiter und weiter ausspinnt und dem Gegner alles zutraut, was er nach der Logik des andern aus seinen Prinzipien ableiten müßte. Diese seelenlose Logik ist es auch, die das Recht so oft aus einem Segen zu einem Fluch der Menschheit macht. Ein geistvoller Jurist, der selbst allem Formalismus sicher überlegen war, hat die Form eine Zwillingsschwester der Freiheit genannt. Besser hätte er sie eine Stiefschwester genannt. Denn von Haus aus stehen beide keineswegs in einem freundlichen Verhältnis; sie müssen ein solches erst finden und geraten nicht selten immer weiter auseinander. So wird das logische Vermögen eine dämonische Macht, gleichgültig gegen Gute und Böse. —

Gewandte Reflexion zusammen mit Vielwisserei erzeugt noch keineswegs einen Charakter, verhindert nicht eine innere Leere. Dieser selbstgefälligen Leere nun, diesen dünkelhaften Individuen, die groß thun, ohne etwas hinter sich zu haben, diesem Schmarotzertum der Kultur, müssen wir kräftiger entgegentreten, wenn nicht die geistige Produktion durch ihren Schein erdrückt werden und die Kultur sich in ein großes

Schauspielertum auflösen soll. Fragen wir doch dringlicher, was an geistiger Substanz, an Selbständigkeit des Schaffens in Werken und Personen steckt, lassen wir uns nicht blenden von jener schillernden und dabei so unfruchtbaren Reflexion, und wir werden ein echteres Bild von der geistigen Lage und dem geistigen Vermögen erhalten, als es die Tagesmeinung mit ihren Parteiinteressen ausmalt. —

Eine Ermattung finden wir . . . in der Neigung zu bequemen Kompromissen, die das große Entweder — Oder unseres Lebens in unleidlicher Weise verdunkeln und durch eine geschickte Mischung auch die schroffsten Widersprüche einander verträglich machen möchten, eine Mattheit . . . in dem ruhigen Hinnehmen, ja Nichtbemerken schwerer Widersprüche inmitten unseres eigenen Denkens. Wir geben uns z. B. rückhaltlos dem geschichtlich-gesellschaftlichen Zuge unseres Jahrhunderts hin und möchten uns ganz aus der Vergangenheit und der sozialen Umgebung verstehen, aber zugleich bekennen wir uns zur Philosophie Kants, welche doch die Zeit in ein bloßes Phänomen verwandelt und zur Hauptstätte des Lebens die allen sozialen Zusammenhängen weitüberlegene Persönlichkeit macht. Wir erklären den Kampf ums Dasein mit seiner rücksichtslosen Behauptung des Ich und Vernichtung der andern zum leitenden Gesetz auch des menschlichen Lebens, und glauben zugleich eine innere Vernunft der Welt und die Idee der Humanität aufrecht erhalten zu können. Andrerseits folgen wir dem Pessimismus und empfinden stark die Dunkelheit und Unvernunft der Welt, aber das hindert uns nicht, als Pantheisten dieselbe Welt mit dem Schein der Göttlichkeit zu umkleiden und in der Hingebung an diese von Widersprüchen zerrissene Wirklichkeit die höchste Lebensweisheit zu finden. Ähnlich durchschauen wir klar das Gemeine und Selbstische der menschlichen Natur, und unsere Kunst wird nicht müde, uns das in eindringlicher Grellheit vorzuhalten, aber zugleich begeistern wir uns für die Menschheit und ihren Fortschritt, möchten aus dem Verhältnis von Mensch zu Mensch eine Ethik entwickeln und setzen gar den Kern unseres Seins in das soziale Zusammenleben. Die Empfindung schwerster Erschütterung der Kultur, ja einer Unzulänglichkeit aller bloßen Kultur hindert uns nicht an einem selbstgefälligen Kulturdünkel. In den Opfern, welche die moderne Gesellschaft dem Individuum auferlegt, wird bei diesem eine ideale Gesinnung und eine unbedingte Wertschätzung idealer Güter, wie selbstverständlich vorausgesetzt — denken wir nur an die Wehrpflicht mit ihren Forderungen der Tapferkeit und Ehre —, aber die wissenschaftliche Gestaltung einer dementsprechenden Weltanschauung wird als eine Verirrung abgelehnt, ja verspottet. Für eine Freiheit im Grunde des Lebens ist kein Platz, und wer nicht dem Determinismus huldigt, scheint hinter der Zeit zurückgeblieben, aber auf praktisch-politischem Gebiet halten wir mit aller Kraft an der Freiheit fest und verehren sie wie ein hohes Gut. So wird gerade bei den

Hauptpunkten dasselbe in der Erscheinung verfochten und im Grunde aufgehoben; wir verwahren uns gegen den Schlußsatz, wo die Prämissen als selbstverständlich gelten; wir lassen uns von starken Eindrücken des unmittelbaren Lebens ins Unbestimmte fortreißen und geraten bei der Mannigfaltigkeit dieser Eindrücke in die Gefahr eines Zerfalles unseres Lebens in zerstreute und widersprechende Gedankenkreise. Das erscheint zunächst als ein bloßer Mangel an Logik, wie beim Kinde verschiedenartige, ja einander aufhebende Gedankenmassen ruhig nebeneinander zu liegen pflegen. Aber hinter dem Mangel an Logik steckt ein Mangel an geistiger Energie; die zentrale Kraft ist den peripheren Erregungen nicht gewachsen; statt die Dinge zu beherrschen und zur Einigung zu führen, läßt sich der Geist von ihnen unterwerfen und zerstückeln; die Welt und namentlich die eigenen Werke sind dem Geistesleben über den Kopf gewachsen und drohen es ganz zu bewältigen. Ob es sich dessen erwehren und wieder eine Überlegenheit gewinnen kann, das ist die größte Frage der Zukunft.



Das „heilige Abendmahl.“

1.

Daß das „heilige Abendmahl“ von Jesus selbst gestiftet worden sei, ist von viel aktuellerem Interesse als die Stiftung der Taufe. Denn das „Sakrament des Altars“ ist zum eigentlichen Zankapfel zwischen den verschiedenen christlichen Kirchen geworden. Wie will man aber entscheiden, wer die richtige Auffassung des Abendmahls, ja das richtige Abendmahl habe, wenn nicht durch Berufung auf das Einsetzungswort des Stifters? Und wenn die Stiftung selbst nicht feststünde?

Sie gehört in der That zu den zweifelhafteren Thatsachen der evangelischen Geschichte. Wir haben zwar einen vierfachen Bericht über die sogenannte Einsetzung des Abendmahls.*) Aber zwei der Berichterstatter — sie sollen die ursprünglichere Form der Überlieferung wiedergeben — haben gerade diejenigen Worte nicht, die dem Vorgang den Charakter einer Stiftung verleihen. Markus und Matthäus erzählen nur, daß Jesus seinen Jüngern beim letzten gemein-

*) Matth. 26, 26—28; Marc. 14, 22—24; Luc. 22, 17—20; 1. Kor. 11, 24. 25.

samen Mahle Brot und Wein mit den bedeutsamen Worten zum Genusse dargereicht habe: „Nehmet, [esset,] das ist mein Leib... [trinket alle daraus, denn] das ist mein Bundesblut, das für viele vergossen wird [zur Vergebung der Sünden].“ *) Daß Jesus damit einen dauernden Gebrauch habe einsetzen wollen, ist in diesem Bericht in keiner Weise angedeutet. Dagegen fügt Paulus bei der Darreichung des Brotes die Aufforderung hinzu: „das thut zu meinem Gedächtnis“, und ebenso bei der Darbietung des Bechers den Befehl: „das thut, so oft ihr trinket, zu meinem Gedächtnis.“ Das wäre nun eine Stiftung, aber von einer Sorglosigkeit, die sich mit dem Charakter einer solchen eigentlich nicht mehr verträgt. Weder der Sinn der eingesetzten Handlung ist unzweideutig zum Ausdruck gebracht, noch die Art ihrer Wiederholung deutlich vorgeschrieben. So hat sich ja auch die Christenheit in der That über beides noch nicht vereinigen können.**) Jesus selbst müßte für den endlosen, ärgerlichen Streit mit verantwortlich gemacht werden, der über Theorie und Praxis des Abendmahls sich entsponnen hat und durch die Unbestimmtheit der Einsetzungsworte zwar nicht verursacht, aber doch ermöglicht war — wenn er mit jenen merkwürdigen Worten überhaupt hätte etwas „stiften“ wollen. Aber davon war er gewiß weit entfernt.

Denn wer mit dem Geiste Jesu nur einigermaßen vertraut ist, muß es zum Voraus äußerst unwahrscheinlich finden, daß Jesus einen

*) Die in Klammern gesetzten Worte sind Zusätze des Matthäus. Bei Paulus (1 Kor. 11, 24. 25) lauten die entsprechenden Worte: „Das ist mein Leib für euch ...; dieser Becher ist der neue Bund in meinem Blut...“ Bei Lukas ist der Text unsicher. Er läßt Jesus zuerst einen Becher darreichen mit den Worten: „Nehmet dies und verteilet es unter euch;“ dann das Brot mit den Worten: „Das ist mein Leib.“ Unsicher ist der Zusatz: „der für euch gegeben wird; das thut zu meinem Gedächtnis“ — und der ganze Bericht über die Darreichung eines zweiten Bechers, die mit den Worten erfolge: „Dieser Becher ist der neue Bund in meinem Blut, das [oder, auf ‚Becher‘ sich beziehend: der] für euch vergossene.“

**) Früher wurde hauptsächlich darum gekämpft, ob die Worte: „das ist mein Leib,“ „das ist mein Blut“, realistisch oder symbolisch zu verstehen seien; jetzt wird überhaupt in Frage gezogen, was Jesus mit dieser bedeutsamen Darreichung des Brotes und Weines eigentlich gewollt habe. Einen hinlänglichen Eindruck von der Unsicherheit der Deutung kann man aus E. Grafes Referat erhalten: „die neuesten Forschungen über die urchristliche Abendmahlsfeier“ (in Gottschicks „Zeitschrift für Theologie und Kirche“ V, 2).

Ritus wie das Abendmahl „eingesetzt“ habe. Er konnte wohl selbst je und je mit seinen Jüngern symbolische Handlungen vornehmen: so wird auch berichtet, daß er ihnen die Füße gewaschen habe, wieder unter bedeutsamen Worten über den Sinn des Vorgangs, ja nach unserer Überlieferung sogar mit der Aufforderung an die Jünger, daß sie es künftig unter sich ebenso halten.*) Wenn aber die Kirche hierin die Stiftung eines Sakraments nicht finden konnte, so wurde sie diesmal von dem richtigen Gefühl geleitet, daß Jesus überhaupt auf einen Ritus ein solches Gewicht nicht legen konnte, um denselben einfach vorzuschreiben. Das ist durch Jesu ganze Stellung zum Kultus ausgeschlossen. Oder sollte er bloß in dem jüdischen Kultus das Gefährliche entdeckt haben? Sollte er der Einsicht unfähig gewesen sein, daß der Kultus überhaupt die Neigung hat, den Gehorsam gegen den wahren Willen Gottes entbehrlich zu machen? Sollte er in der trügerischen Einbildung befangen gewesen sein, daß ein Kultus, den Er stifte, niemals zum Schaden ausschlagen könne? Das müßte man in der That annehmen, wenn Jesus das Abendmahl gestiftet hätte; und man müßte ihn dann für mitschuldig erklären an dem entsetzlichen Unheil, das aus dieser Stiftung geflossen ist. Denn auch abgesehen von den Abendmahlsstreitigkeiten hat dieses Gnadenmittel und was sich daran hing, des Unsegens genug mit sich gebracht: es hat geholfen, den Ernst des sittlichen Lebens zu schwächen, die Macht der Priester zu befestigen, den ganzen Begriff der Religion zu verderben. Aber Jesus hat das Abendmahl nicht gestiftet, es ist ihm überhaupt nicht eingefallen, irgend etwas Kultisches einzusetzen.

2.

Den ersten Bericht über die Sitte der Abendmahlsfeier verdanken wir dem Apostel Paulus. Er läßt uns das richtige Interesse erkennen, das die Christengemeinde an dem „Herrnmahl“ haben konnte,

---

*) Joh. 13, 2–15. Übrigens tritt hier unverkennbar hervor, daß Jesus an der Wiederholung der symbolischen Handlung gar nichts liegt, an der Fortpflanzung der darin ausgedrückten Gesinnung alles. Ähnlich dürfte gewiß auch in Betreff jener bedeutsamen Darreichung von Brot und Wein gesagt werden, daß Jesus, wenn er je eine Mahnung daran knüpfte, doch an der Wiederholung dieses besonderen Essens und Trinkens gewiß gar nichts lag, alles aber an der Fortdauer des Verhältnisses zu den Jüngern, das sich in der Darbietung und Hinnahme seines „Leibes“ und „Blutes“ ausdrückte. Nur ist leider die sichere Deutung dieses „letzten Gleichnisses“ Jesu verloren gegangen.

gestattet daher auch einen Rückschluß auf dessen Entstehung; zugleich aber nimmt der Apostel Paulus schon die Wendung zu einer Auffassung des Gebrauchs, die das heilige Abendmahl zu einem Kultusakt der schlimmsten Art machen mußte.

Es wurde schon erwähnt, daß nur Paulus (und der von ihm abhängige Lukas) die eigentlichen Worte der Einsetzung überliefert: „solches thut zu meinem Gedächtnis." Stammen diese Worte schwerlich von Jesus, so lassen sie um so sicherer den ursprünglichen Sinn der Feier erkennen. In der allgemeinen Erinnerung an das Zusammenleben mit Jesus, gesteigert durch das besondere Gedenken an das letzte gemeinsame, beziehungsreiche und aufregende Mahl, brach man das Brot und trank den Wein bei den gemeinsamen Mahlzeiten in besonderer Weise zum Gedächtnis des Meisters. Und so lange der Gekreuzigte noch wirklich in der Mitte der Seinigen lebte, war diese Feier auch der wirkliche Ausdruck einer lebendigen Wirklichkeit. Doch läßt sich zum voraus vermuten, daß sie ihren Charakter ändern mußte, wenn sie auf Leute überging, die Jesus nicht persönlich gekannt hatten, die als Griechen und Heiden ihn sich nie recht lebendig vorstellen konnten, auch wenn er ihnen noch so lebhaft vor Augen gemalt wurde. Daß die Gedächtnisfeier, zu der sie angeleitet wurden, sie in eine wirkliche Verbindung mit Jesus bringen würde, war überhaupt nicht zu erreichen. Also mußte die Wirklichkeit der Feier in etwas anderem gesucht werden, als in der Belebung des Gedächtnisses Jesu; und schon der Apostel Paulus ist diesen gefährlichen Weg gegangen.

Er fragt: „ist der gesegnete Kelch, welchen wir segnen, nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Ist das Brot, das wir brechen, nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi?" Und er erläutert diesen an sich unbedenklichen Gedanken durch den Hinweis auf die Juden, die durch das Essen des Opfers Genossen des Altares werden, und noch nachdrücklicher durch den Hinweis auf die Heiden, die durch ihren Kult in die Gemeinschaft der Dämonen kommen. Daran ist nun das Wirkliche und Wahre, daß ein heiliger Brauch niemals ein bloßes Nichts ist, sondern auf den Charakter des Ausübenden rückwirkt, selbst wenn dieser ihn ungläubig und profanen Sinnes vollzieht. Aber Paulus schreibt dem Kultus offenbar nicht bloß diese psychologische und ethische Realität zu, sondern glaubt, daß man dadurch in eine geheimnisvolle Verbindung mit dem verehrten Objekte trete, mit dem Götzen oder mit Christus. Und darin eben sieht er auch die Realität des heiligen Mahles, daß es diese geheimnisvolle

Wirkung hat. Deshalb kann es, mißbraucht, nicht bloß die Seele des profanen Teilnehmers schädigen, sondern ihm sogar Krankheit und Tod bringen.

Noch in einem zweiten Punkte scheint der Apostel Paulus bereits den Übergang von der psychologischen zu einer geheimnisvollen Realität des heiligen Mahles vollzogen zu haben. Er deutet es zugleich als Mahl der Gemeinschaft der Christen untereinander. „Ein Brot ist es; so sind wir viele ein Leib." Diese Auffassung lag äußerst nahe, da die Verehrung Christi die verschiedenen Glieder der Gemeinde zu einer Einheit verband. Sie war auch Ausdruck einer Wirklichkeit, sofern nämlich Christus so mächtig in dem einzelnen Christen lebte, daß dieser in Christus sich mit dem Mitchristen wirklich eins fühlte. Wo aber die Beziehung auf Christus für den einzelnen Christen nicht der höchste und allein wirkliche Lebensinhalt sein konnte, weil er von dem Herrn nur durch die Erzählung anderer ein jedenfalls blasses, undeutliches, unlebendiges Bild erhalten hatte: da konnte sich der Christ mit dem Christen auch nicht in Christus wirklich und wahrhaft eins fühlen. Und sofern das Herrnmahl eben doch ein reelles Gemeinschaftsmahl sein sollte, mußte die Gemeinschaft, worein es versetzte, auch eine andere, hinter dem Bewußtsein liegende, mystische Realität bekommen. In der That scheint der Apostel Paulus die Einheit der Christen in Christus nicht bloß ethisch und psychologisch, sondern mystisch aufzufassen. Und er dürfte sich auch schon das Abendmahl als ein Mittel gedacht haben, diese geheimnisvolle Gemeinschaft der Christen untereinander zu pflegen.

Je mehr aber die unmittelbare Lebendigkeit der Erinnerung an Christus zurücktrat, desto stärker mußte das Mystische im Abendmahl betont werden. Und so geschah es auch.

3.

Sobald wir wieder bestimmtere Nachrichten über die Feier des heiligen Abendmahls bekommen, hat sich auch sein Charakter bereits beträchtlich verschoben. Daß es Erinnerungsmahl sei, wird nicht mehr besonders hervorgehoben; ebenso wenig, daß es Gemeinschaftsmahl sei, obgleich sich ja der Name Kommunion bis auf den heutigen Tag erhalten hat. Dagegen wird es jetzt gerne als „Arznei der Unsterblichkeit" bezeichnet. Wie der Sinn und Wert der Religion von den Griechen überhaupt in der Teilnahme an dem göttlichen Leben gesucht wurde, dessen Hauptvorzug ihnen in der Unvergänglichkeit lag, so wird nun auch der christliche Kult vor allem als Mittel gewürdigt,

mit der göttlichen Unvergänglichkeit, wenn man so sagen darf, imprägniert zu werden. Die Bedeutung des Abendmahls wird also hier durchaus in etwas Mystischem, Physisch-hyperphysischem gefunden. Sodann verband sich mit dem Abendmahl bald der Opfergedanke in einer Weise, wie er ihm ursprünglich jedenfalls fremd war, auch wenn ihm schon Jesus eine Beziehung auf seinen Opfertod gegeben hätte.

Die einzelnen Stadien dieser Verschiebung sind wohl kaum mehr mit Sicherheit festzustellen; ganz deutlich aber ist das Endresultat der Entwicklung. Zuerst wurden nur die Gaben für das gemeinsame Mahl und die bei der Feier gesprochenen Gebete als Opfer, nämlich als Dankopfer, aufgefaßt. Ein Doppelsinn der (griechischen und lateinischen) Einsetzungsworte, der freilich durch den Zusammenhang der Rede gänzlich ausgeschlossen wird, ermöglichte es, sie als Anweisung zum Opfer des Brotes, das heißt: des Leibes Christi, aufzufassen. So entstand der Gedanke einer priesterlichen Wiederholung des Opfers Christi, und es wurde dieser Wiederholung auch dieselbe Kraft zugeschrieben, wie dem ersten Opfer Christi: daß es Gott begütige, Gott eine Genugthuung gewähre, Gott die Vergebung der Sünden ermögliche. Das Abendmahl, oder „die Messe", war so zu einem Mittel geworden, sich Vergebung der Sünden zu erwirken, und diese seine Bedeutung mußte deshalb besonders hoch geschätzt werden, weil die Taufe ja nur die Vergebung der zuvor begangenen Sünden gewährleistete.

Sollte aber das Abendmahl ein wirkliches Brot der Unsterblichkeit sein, und sollte es als wirkliches Opfer die Kraft haben, Gott zu versöhnen: so durften darin nicht bloß Brot und Wein als Symbole des Leibes und Blutes Christi genossen und geopfert werden; denn wie sollten bloße Symbole eine übernatürliche Wirkung erzielen, für Gott einen solchen Wert besitzen? Nur dem wirklichen Leib Christi, nur dem Opfer des wirklichen Christus konnte man solche Wirkungen zutrauen. So wurde man getrieben, das Abendmahl immer realistischer aufzufassen, und das Ende war die bekannte Lehre von der Transsubstantiation: daß sich durch den Segen des Priesters die Substanz des Brotes und Weines in die Substanz des Leibes und Blutes Christi umwandle, während freilich die äußere Erscheinung der Elemente dieselbe bleibe. In dem letzteren Umstande wurde eine passende Probe für den Glauben gefunden, der nun überhaupt bei dem Abendmahl genug zu thun bekam. Denn es hatte jetzt nur noch für den Glauben Realität: daß man darin Leib und Blut Christi genoß,

mußte geglaubt werden; daß diese Speise die Nahrung für den Auferstehungsleib bilde, mußte geglaubt werden; daß das tägliche Opfer der Messe für die täglichen Sünden der Christenheit Gott eine Genugthuung leiste, mußte geglaubt werden. In die Erscheinung konnten alle diese Realitäten niemals treten; irgend welche bewußte, mit Bewußtsein kontrollierte Erfahrung derselben war überhaupt nicht denkbar. Das Abendmahl hatte alle psychologische und sittliche Wirklichkeit und Wahrheit verloren. Um so nötiger war es, um so leichter konnte es auch geschehen, daß man die bedeutungsvollsten mystischen Vorgänge hineindichtete.

4.

Die Reformatoren des sechzehnten Jahrhunderts nahmen daran Anstoß, daß in der Messe stets aufs neue die Vergebung der Sünden erworben werde. Dieser Gedanke war eine Quelle der äußerlichsten, frivolsten Behandlung der Sünde und Vergebung. Sodann war die Transsubstantiation ein Anlaß zu allen möglichen abergläubischen Vorstellungen; sie stützte namentlich auch die falsche Auffassung des Priestertums, das die Kraft besitzen sollte, Gott im Abendmahl eigentlich herzuzaubern. Somit bestritten die Reformatoren nicht nur den Opfercharakter des Abendmahls, sondern auch die „Wandlung". Damit war zugleich gegeben, daß dieses als Arznei der Unsterblichkeit für sie keine besondere Bedeutung gewinnen konnte.

Worin sollte nun aber der wahre Wert des Abendmahls liegen? Daß es durch die Feier des Gedächtnisses Christi die Gemeinschaft der Christen mit Christus und untereinander pflege, das war doch eine gar zu leere Vorstellung gegenüber der bisherigen Fülle von Wirklichkeit, die in der geheimnisvollen Zeremonie lag! In der That war es auch unmöglich, einfach wieder festzusetzen, daß das Abendmahl Gedächtnis- oder Gemeinschaftsmahl sei; oder durch eine solche Erklärung hätte die Feier psychologische und ethische Realität noch nicht wieder gewonnen. Diese hätte sie bloß auf dem Wege erhalten können, daß Jesus selbst mit unmittelbarer Kraft und Lebendigkeit wieder unter seine Gemeinde getreten wäre, so daß der Gedanke an ihn eine gemeinsame Feier wirklich hätte ausfüllen können. Das war aber in der Reformation keineswegs der Fall; die Christologie spielte darin, sogar bei Luther, eine weit bedeutsamere Rolle als Christus.

Die Reformatoren haben darum dem Abendmahl eine wesentliche Bedeutung überhaupt nicht zu wahren gewußt. Daß sie nicht zur Beseitigung desselben fortschreiten mochten, ist leicht zu verstehen. Sie waren selbst innerlich noch an das Mysterium gebunden; dazu

kam das scheinbare Gewicht der Einsetzungsworte und die Furcht vor der Schwarmgeisterei. Und so sind sie, was das Abendmahl betrifft, gründlich in der Halbheit stecken geblieben. Ja, dieses Sakrament wurde die Klippe, woran die besten Grundsätze Luthers scheiterten.

Für die Reformatoren war das Heilsgut die Vergebung der Sünden. Auch das Abendmahl mußte, wenn es einen Heilswert haben sollte, eine Beziehung zur Vergebung der Sünden haben. Errungen war nun aber diese durch das einmalige Opfer Christi am Kreuz. Zugeeignet wurde sie durch den Glauben an Christus. Was soll das Abendmahl da noch Besonderes geben? Es kann als eine mit sinnlicher Unmittelbarkeit wirkende Darbietung des Evangeliums die Vergebung der Sünden versichern. Das ist also nun die Bedeutung des Abendmahls: es versichert die Vergebung der Sünden. So wurden jetzt auch die Worte der Einsetzung aufgefaßt, die doch offenkundig dem Mahl den Zweck der Erinnerung zuschreiben, während sie freilich dem Tode Christi eine Beziehung auf die Vergebung der Sünden geben.

Wenn der Christ aber der Versicherung der Vergebung nicht bedarf? Es ist charakteristisch, wie Luther (im großen Katechismus) dieser Schwierigkeit begegnet. Grundvoraussetzung für seine Betrachtung ist, daß der „helle Text“ der Einsetzungsworte denen, so Christen wollen sein, auflegt, das Sakrament zu genießen. Wer aber Hunger und Durst zum Sakrament nicht empfindet, der soll in seinen Busen greifen, ob er nicht auch Fleisch und Blut habe; der soll der Schrift glauben, die ihm das Urteil spricht; der soll bedenken, daß er noch in der bösen Welt, unter des Teufels Reich lebt; der soll von den Brüdern sich raten und für sich bitten lassen, bis der Stein von seinem Herzen komme — „so wird sich die Not wohl finden und du gewahr werden, daß du zweimal tiefer liegest denn ein ander armer Sünder und des Sakraments vielmehr dürfest wider das Elend, so du leider nicht siehest.“ Denn es gilt ganz allgemein: „je weniger du deine Sünde und Gebrechen fühlest, je mehr Ursache hast du hinzu zu gehen, Hilfe und Arznei zu suchen.“ — Also: weil dem Christen aufgelegt ist, das Sakrament zu genießen, und weil der Genuß des Sakraments das Bedürfnis nach Vergebung der Sünden voraussetzt: so soll der Christ dieses Bedürfnis absichtlich in sich erzeugen, um das Sakrament genießen zu können. Und wenn er ohne Sakrament der Vergebung gewiß zu sein glaubt, so muß er natürlich sich mißtrauisch gegen diesen seinen Glauben wenden, der ihn ja unfähig macht, dem Gebot Jesu richtig nachzukommen.

Um der Notwendigkeit des Abendmahls willen sollte der evangelische Christ nicht zur Gewißheit der Vergebung kommen; damit er des Mittels nie entbehren kann, sollte er den Zweck nie ganz erreichen! Und die Heilsgewißheit soll doch das köstlichste Gut des evangelischen Christen sein!

Für uns aber ist die Schwierigkeit in der lutherischen Abendmahlslehre eine andere und noch viel größere. Luther hat nämlich die Kraft des Abendmahls ausdrücklich daran geknüpft, daß wir darin den wahren Leib und das wahre Blut Christi genießen. Die rein symbolische Auffassung hat er bekanntermaßen mit der größten Leidenschaft bekämpft. Die „Wandlung" freilich wollte er immer verwerfen; aber nach seiner und seiner Nachfolger Meinung sollte darum Leib und Blut Christi nicht minder wirklich im Abendmahl genossen werden, sogar von den Ungläubigen. Fleisch und Blut des verklärten Christus werden nämlich, so sagt man, mit Brot und Wein während der Feier „sakramentlich" verbunden. Was das bedeuten soll, wollen wir nicht genauer erörtern; wir kämen doch auf nichts, weil es eben nichts bedeutet, weil es ein leeres Wort ist. Wir wollen auch nicht genauer untersuchen, wie es sich mit dem lutherischen Glaubensbegriff verträgt, wenn man zur Bedingung des Abendmahlsegens macht, daß der Genießende „insonderheit vom heiligen Abendmahl recht gesinnet sei." *) Denn das verträgt sich mit einer evangelischen Auffassung des Glaubens unbedingt nicht. Wichtiger aber ist mir, daß es für uns doch wohl leichter ist, die Vergebung der Sünden zu glauben, als das Wunder des Abendmahls, das uns die Vergebung der Sünden versiegeln soll. Denn daß der Vatergott, wenn wir überhaupt einen solchen glauben, uns die Sünde auf unsere Bitte vergiebt, das ist etwas durchaus Natürliches, Vernünftiges. Daß wir aber annehmen, in dem Abendmahl werde von uns in und unter Brot und Wein der wahre Leib und das wahre Blut des verklärten Christus genossen, das ist etwas durchaus Unverständliches und wohl auch Unvernünftiges. Der Genuß des Abendmahls wird also unsern Glauben an die Vergebung der Sünden schwerlich stärken; vielmehr müssen wir schon einen „Glauben" von seltener Kraft haben, damit wir das Abendmahlswunder mit in den Kauf nehmen.

---

*) Das bildet nach dem württ. Konfirmandenbüchlein einen besonders wichtigen Punkt der nötigen Selbstprüfung vor dem Genuß des hl. Abendmahls.

5.

Ob sich dem Mahl des Herrn wieder Wahrheit und Wirklichkeit geben läßt?

Als „Arznei der Unsterblichkeit" wird das Sakrament des Altars innerhalb des Protestantismus größere Bedeutung nicht wieder erlangen. Denn der evangelische Glaube ist solchen Mysterien ungünstig; er zielt auf ein in der klaren Helle des Bewußtseins liegendes Verhältnis zu Gott hin, läßt sich mit solchen unerfahrbaren und unkontrollierbaren Realitäten, wie es eine Arznei der Unsterblichkeit sein soll, nicht ein. Daß aber das Sakrament die Versicherung der Vergebung der Sünden gewähre, sichert ihm keine selbständige Bedeutung. Und soll diese Wirkung (wie es die evangelische Art religiösen Lebens verlangt) sich in Bewußtseinsvorgängen vermitteln, so kann sie sich nur daran heften, daß in der Abendmahlsfeier das Gedächtnis Jesu erneuert wird. Daß man unter Brot und Wein den wahren Leib und das wahre Blut Christi in „sakramentlicher" Weise genieße, läßt sich ja ebenfalls auf keinem Wege bewahrheiten, kann aber auch nicht als Ursache der Wirkung erkannt werden, die das Abendmahl haben soll: daß man die Versicherung der Sündenvergebung empfange. Somit kann das Abendmahl eine neue Bedeutung nur gewinnen, indem es zu seinem ersten Sinn zurückkehrt, indem es wieder eine Gedächtnisfeier Jesu wird, insbesondere des Todes Jesu.

Nun ist es zu den bedeutsamsten Zeichen des religiösen Lebens der Gegenwart zu rechnen, daß Jesus die Christologie, worin er Jahrhunderte lang eingesargt war, zu sprengen beginnt. Wird aber Jesu konkrete Persönlichkeit allmählich das Übergewicht erlangen über den „Glauben" an ihn; wird es wieder als wichtiger erkannt werden, unter dem Einfluß der konkreten Persönlichkeit Jesu zu stehen als von diesem Einfluß eine möglichst hohe Meinung zu haben: so sollte doch auch ein heiliger Brauch, der von Hause aus dem Zwecke diente, Jesu Gedächtnis zu pflegen, wieder Wirklichkeit und Wahrheit erlangen können. Und wenn namentlich der Druck Jesu seine Jünger wieder in eine Auffassung des Lebens hineindrängen würde, die sie in ernsthaften Widerstreit mit der „Welt" brächte, so dürfte es doch auch wieder seinen tiefern Sinn bekommen, gerade dessen in besonders feierlicher Weise zu gedenken, wie er schließlich von der Welt ausgestoßen wurde.

Doch kann ich an ein wirkliches Wiederaufleben des Herrnmahls keinen rechten Glauben fassen. Symbole haben nun einmal nur für den Wahrheit und Wirklichkeit, der sie selbst produziert, dessen Denk-

weise sie so nahe stehen, daß er sie produzieren müßte, wenn ihm nicht ein anderer zuvorgekommen wäre. Wer sich in ein Symbol erst hineindenken muß, für den wird es keine erleuchtende und belebende Kraft haben. Muß man gar erst einen Widerstand des Gemüts überwinden, um das Symbol sich aneignen zu können, so wird seine Benützung eher zu einem Kraftaufwand, als daß sie das Gemüt stärken würde. Und mir scheint, daß es sich mit dem heiligen Abendmahl so verhält. Daß wir Jesu Leib essen, sein Blut trinken, ist und bleibt für uns doch wohl ein unnatürliches Symbol, ja eine ganz abstoßende Vorstellung. Wäre dieser Ritus der Christenheit nicht von Alters her überliefert, sie würde ihn heute gewiß nicht mehr von sich aus produzieren — so wenig als sie das Apostolikum, Nicänum, Athanasianum, ja die Augustana und den lutherischen Katechismus jetzt als besten Ausdruck ihres Glaubens produzieren würde, wenn diese Bekenntnisse ihr nicht überliefert wären. Bei allem Denken, Reden oder Thun aber, das man nicht von sich aus produziert, das durch den äußeren Anstoß nicht etwa bloß ausgelöst wird, das man vielmehr nur im Blick auf einen anderen auf sich nimmt, ist immer etwas Gekünsteltes, Manieriertes, Unwahres. Und so würde wohl auch die Feier des Abendmahls, wenn sie mit der Verschiebung unserer Stellung zu Christus wieder neue Bedeutung erlangen sollte, doch immer etwas Unwahres behalten. Denn produzieren würde diese symbolische Handlung, wenn sie nicht überliefert wäre, heute gewiß niemand.

Darum kann ich zu einer Wiederbelebung des heiligen Abendmahls kein großes Zutrauen fassen. Jedenfalls kann man sich jede Mühe sparen, ihm künstlich wieder aufzuhelfen. Denn dadurch wird weder Jesus noch den Menschen gedient, sondern nur die Manier noch höher gesteigert, die sich wegen der inneren Leere der Handlung wenigstens im protestantischen Abendmahl schon jetzt breit genug macht.

Chr. Schrempf.



Ein Menschenkenner.*)

Menschenkenntnis ist Menschenliebe! Dies ist eins jener goldenen Worte der großen Altruistin George Eliot, die zur Lösung der sozialen Frage mit weithinleuchtenden Buchstaben auf Wegweiser-pfählen allüberall dort geschrieben stehen sollten, wo man sich bestrebt, seelisches und leibliches Leid zu lindern.

Aber jene Menschenkenntnis, die sich in Menschenliebe äußert, ist keine Gabe, die wir mit auf die Welt bringen. Sie wird als Ziel langer mühevoller Forschung nur von Wenigen erreicht. Die Meisten geben mutlos oder träge halben Weges ihre Bemühungen auf. Wie die Sachen stehen, kann man es ihnen kaum verdenken. Beharrliches Ringen ohne die leiseste Gewähr eines offenkundigeren Erfolges, dazu gehört eine geistige Kraft, die über das gewöhnliche Maß hinausgeht. –

Der Forschung Anfang ist in allen Fällen eine „Menschen-Unkenntnis", die sich von der Menschheit ein herrliches Idealbild macht und in jugendlicher Verblendung ihre Liebe zu diesem für Menschenliebe hält.

Der Forschung Mitte ist Menschen-Halbkenntnis, die jenes Idealbild bis in seine letzten Bestandteile zertrümmert und an die leere Stelle eine naturgetreue Skizze rückt, deren abschreckende Häßlichkeit durch ihre richtige Zeichnung der zahllosen menschlichen Fehler und Schwächen, sie zu dem Ausrufe zu berechtigen scheint: „Seht! Die Menschen sind schlecht! Sie verdienen es nicht, daß man sich ihrer annimmt. Wer es dennoch thut, schöpft Wasser in ein Danaïdenfaß."

Zu denen nun, die eine Künstlerschaft in der Menschenkenntnis sich erworben haben, gehört ein Geistlicher, Mr. Watson. Wir kennen ihn nicht persönlich, wohl aber aus zwei kleinen Büchern, die er unter dem Namen Jan Maclaren herausgegeben hat. Beside the bonnie brier bush und The Days of Auld Langsyne bekunden auf jeder Seite, daß ihr Verfasser sich jene Menschenkenntnis zu eigen machte, die Menschenliebe ist.

Mr. Watson ist in Manningtree, einer kleinen Stadt in Essex, geboren; doch hat er schottisches Blut in den Adern und hat in Schottland seine Erziehung erhalten. Er studierte in Edinburgh und

*) Beside the bonnie brier bush und The Days of Auld Langsyne. By Jan Maclaren, 1 vol. Tauchnitz Edition.

dann bei uns in Deutschland in Tübingen. In seinem vierundzwanzigsten Jahre wurde er Hilfsprediger an der Barclay free Church zu Edinburgh. Mehrere Monate später erhielt er einen Ruf als Pfarrer an die free Church des kleinen weltentlegenen schottischen Ortes Logicalmond. Dort machte er in dreijähriger Wirksamkeit seine stillen Beobachtungen; dort sammelte er seine Motive zu jenen Erzählungen, die nun durch ihre reiche Fülle von Pathos und Humor einen großen Leserkreis entzücken. Der Verfasser hat sie nicht damals in Logicalmond niedergeschrieben. Erst jetzt, nachdem seit jener Episode seines Lebens fast zwanzig Jahre verflossen sind, und er sich längst in seine große Seelsorgerthätigkeit als Prediger an der presbyterianischen Sefton-Park-Kirche zu Liverpool eingelebt, hat er sich entschlossen, aufzuzeichnen, was seine erste Gemeinde dachte, that und an Freud und Leid erlebte, als er noch ihr Pfarrer war. Er wählte natürlich nicht die wirklichen Namen seiner Gemeindemitglieder; auch deckt deren Sein und Wesen sich nicht völlig mit den Personen seiner Erzählungen. Logicalmond ist in „Drumtochty“ verwandelt. Aber der Grundtypus der Bevölkerung mit seinen Vorzügen und Mängeln ist unverfälscht beibehalten; der Lokalton ist naturgetreue Wahrheit.

Nicht aus eigenem Antriebe rief Mr. Watson seine Erzählungen ins Leben. Er gehorchte den unablässigen Bitten des Herausgebers der British Weekly, einer religiösen Wochenschrift.

Zaghaft entschloß er sich zu dieser Arbeit. Er fürchtete, daß die schlichten, einfachen Typen seiner kleinen schottischen Dorfgemeinde, deren Thun und Lassen nicht die mindeste Bedeutung für die übrige Welt habe, den Leserkreis der Zeitschrift seines Freundes kalt lassen würden.

Und doch muß in unserer Zeit der sozialen Probleme jedem daran gelegen sein, die Erziehungseinflüsse von Stadt und Land auf den Volkscharakter möglichst genau abzuwägen. Auch der Herausgeber der British Weekly hatte sich nicht geirrt. Mr. Watsons Erzählungen aus Drumtochty fanden begeisterten Anklang. Aus der Liverpooler Zeitschrift wanderten sie in Buchform auf den Weltmarkt und errangen sich sofort einen Beifall, auf den ihr Verfasser nicht vorbereitet war.

Das Lesen der Erzählungen ist nicht ganz leicht. Die Personen sprechen mit einander im schottischen Volksdialekt, der ungemein stimmungsvoll ist und nicht nur besonders kräftige, sondern auch eine Fülle von zarten Ausdrücken aus der keltischen Ursprache bewahrt hat, die

der englischen abhanden gekommen sind. Der Leser, der ihn noch nicht kennt, muß sich erst an ihn gewöhnen, ehe es ihm gelingt, zum vollen Genuß der Dialoge hindurchzudringen.

Mit klugem Vorbedacht schildert Mr. Watson die Vorgänge in Drumtochty nicht, als habe er sie als Geistlicher miterlebt. Er hüllt sich vielmehr in die Gestalt eines Seitenbeobachters, eines Gemeindemitgliedes, eben des Jan Maclaren, der viel Teilnahme aber wenig Einfluß besaß. Sein Standpunkt gewinnt dadurch an Objektivität.

Die Herrschaft über die Gemeinde der free Church von Drumtochty lag keineswegs in der Hand des Pfarrers, sondern in der von sechs Kirchenältesten, markigen, sehnigen, wettergebräunten Männern, die eigensinnig und eigenwillig waren, aber das Gute wollten.

Der Verkehr dieses gewichtigen Kirchenrates und der Gemeinde mit Pfarrer, Schullehrer und Arzt bilden einen der Hauptreize der kleinen Geschichten.

Der vierundzwanzigjährige Geistliche John Carmichael hatte wahrscheinlich keinen leichten Stand mit seinen Elders, hielten diese doch scharfe Wacht über jede seiner Predigten. Der Aufmerksamste aber der Aufmerksamen war Lachlan Campbell. Er hatte sich in der Kirche einen Sitz erwählt, von dem aus er Gemeinde und Kanzel mit einem Blick zu überschauen vermochte. Hier thronte er als Groß-Inquisitor von Drumtochty; doch führte er dieses Amt nicht aus Bosheit, sondern aus Pflichteifer. Er war ein kleines, dürres, kerzengrades Männlein mit wohlgepflegtem grauen Haar und Backenbarte, einem scharfgeschnittenen, altmodischen Gesichte und dem Ausdrucke eines wachsamen, bissigen Hundes. Einer seiner Landsleute traf den Nagel mitten auf den Kopf durch das Wort „er sieht aus, als käme er aus der Arche Noah". —

Campbell war seines Zeichens Schafhändler und arbeitete als solcher treu und unverdrossen. Doch hielt er die Theologie für seinen Hauptlebensberuf. Auf einer großen Eichentruhe neben seinem Feierabendsitze, am heimischen Herde, lagen einige fünfzig alte religiöse Bücher presbyterianischen Ursprungs. Aus diesen sog er nach vollendetem Tageswerke mit Begierde seine geistige Nahrung und fühlte sich dadurch berechtigt, als Richter gegen den jungen Geistlichen aufzutreten, der anfing, vom üblichen Wege abzuweichen.

Scharf prallten die beiden Männer aneinander, der alte und der junge, als der letztere es für seine Pflicht hielt, seine altmodisch denkende Gemeinde in deutsche Bibelkritik einzuweihen und sie, die

bisher so zufrieden mit Moses gewesen waren, über die Urheber des Pentateuchs aufzuklären.

Verständnislos, mit abgespannten, bekümmerten Gesichtern horchte die Gemeinde der über ihren geistigen Horizont hinausgehenden, für sie völlig nutzlosen Weisheit. Lachlan Campbell aber lauschte mit verhaltenem Grimm und gespanntester Aufmerksamkeit auf jedes Wort. Seine Augenwimpern zuckten nicht. Aber Jan Maclaren sah es ihm an, daß ihm die Erregung bis ans Herz ging.

Als nun aber gar der junge Pfarrer sich vermaß, den Glauben der alten Schule Bigotterie zu nennen, bebte sein eisernes Gesicht, wie das eines Vaters, der von seinem Sohn geschlagen ist. Und Jan Maclaren dachte: „Es thut nicht gut, wenn jugendliche Heißsporne altmodischen Leuten neue Ansichten predigen. Aufklärungen solcher Art sollten nur von reifen Männern, von erfahrenen Menschenfreunden, gemacht werden. Sie allein wissen Maß und Ziel zu halten und das rechte Wort zur rechten Zeit zu sprechen“.

Lachlan Campbells Entrüstung über die „Ketzereien“ des jungen Pfarrers teilte sich der Gemeinde mit. Eine unheilvolle Spaltung schien sich zu bilden, unter der alle Teile litten. Lachlan grollte in einem Gehöfte; bleich und kummervoll schlich John Carmichael umher, bis ihm ein Gespräch mit Marget Hown, dem guten Engel des Dorfes, die richtige Stellung zu seiner Gemeinde wiedergab.

Es ist schade, daß Margets Worte sich nicht zum Übersetzen eignen. Der Sinn aber dessen, was diese kluge Frau dem Pfarrer sagte, war, daß sie das „Evangelium“ von Paradieses Garten an bis zur Offenbarung mit dem Korne vergleiche, das in den Ähren ruhe. Das Korn müsse gedroschen werden, damit die Spreu davonfliege. Wohl sei es ein schöner Anblick, die klaren Körner wie einen herabrieselnden Born auf die Dreschtenne fallen zu sehen. Aber der Staub und die Spreuwolke in der Scheune sei unerträglich.

Dem jungen Geistlichen leuchtete es ein, daß nicht jede Lunge diesen Staub auszuhalten vermöge und auszuhalten brauche. Er begriff, daß zwischen seinem Studierzimmer, das er nicht ungern mit einer Dreschtenne vergleichen hörte, und der Kanzel, namentlich der Dorfkanzel, ein großer Unterschied besteht. — Er gab seine unangebrachte, fruchtlose Belehrung auf, obgleich er offen und ehrlich aussprach, daß er alles Gesagte vertreten könne. Er versöhnte sich mit Lachlan Campbell.

Das bereute er nicht, denn bald darauf ward dieser Groß-Inquisitor von Drumtochty stark gedemütigt vom Schicksal. Seine

einzige Tochter, sein Stolz und seine Freude, verließ ihn heimlich und ging nach London. Er strich in heftiger Erregung ihren Namen aus seiner Familienbibel und kündete seinen Kollegen im Kirchenrat an, er besitze kein Kind mehr. Aber auslöschen aus seinem Herzen konnte er den geliebten Namen nicht, so sehr er sich auch bemühte. Groll und Sehnsucht kämpften in ihm einen harten Kampf; und wieder war es Marget Hown, die beste und klügste Frau in Drumtochty, die alles ins rechte Geleise brachte und dem in der Fremde erkrankten Flüchtlinge ein herzliches Willkommen im Vaterhause bereitete.

Der Umschlag im Charakter dieses „Groß-Inquisitors“ ist einer der deutlichsten Beweise von der Menschenkenntnis des Erzählers. Hätte er geringere Einsicht gehabt, jene Wandlung würde uns als etwas Unwahrscheinliches anmuten, während sie uns jetzt völlig naturgemäß erscheint.

Eine ungleich leichtere Stellung zum Kirchenrat und zur Gemeinde als der junge Pfarrer, besaß der Schullehrer von Drumtochty, der kurzweg „Domsin“ genannt wurde.

Es war ein Festtag für das ganze Dorf, wenn er mit seinem schwarzen, fadenscheinigen und doch so tadellos saubern, Rocke in einer Bauernhütte erschien, um einem Elternpaare mitzuteilen, daß er einen ihrer Söhne zum Studium für befähigt halte. Alle Anverwandten, die jungen wie die alten, waren in solchem Falle bereit, sich fortan mit Magermilch und Haferbrod zu begnügen, um die Kosten des Universitätslebens für den Auserwählten bestreiten zu können. —

Die Gestalt des warmherzigen, selbstlosen Schullehrers ist eine der rührendsten der beiden Bücher. Die Kinder waren zu beneiden, auch die ungelehrigsten, denen er mit seiner großen Geduld die Anfangsgründe des Lernens beizubringen hatte. Die Jungens züchtigte er körperlich, wenn sie gar zu faul waren. Die Mädchen schlug er nie; hatte eines seine Pflicht versäumt, so behielt er sie eine Stunde länger im Schulhause. Doch mußte ein Bruder bei ihr bleiben; denn allein ließ er sie nicht durch den Wald nach Haus gehen und hungrig wollte er die Geschwister auch nicht auf den Heimweg schicken. Er gab ihnen beim Abschied Thee und Honigbrod. Beides mundete ihnen so herrlich, daß sich in ihrer Brust verzeihlicher Weise neben dem Vorsatze, den guten Lehrer nicht mehr zu ärgern, die Sehnsucht regte, recht bald wieder einer solchen Erquickung teilhaftig zu werden. —

Den Dr. Mac Lure halten wir für eine großartige Schöpfung in seinem Gemisch von Kraft und Güte, äußerer Häßlichkeit und innerer Schönheit, Derbheit der Redeweise und Zartheit der Em-

pfindung. Das Wirkungsfeld dieses Mannes erstreckte sich über mehrere Dörfer; es dehnte sich meilenweit aus über Moore und Heide, über Felder und Sümpfe. Unermüdlich ritt der menschenfreundliche Arzt durch jene wilden, einsamen Gegenden in Wind und Wetter, durch tiefen Schnee und reißende Bäche bei Tag und Nacht dahin, sobald ein Hilferuf zu ihm drang. Ein Pferd allein that's nicht. Am häufigsten aber sah man ihn auf einem alten Schimmel dahinjagen. Vor sich auf den Sattel hatte er Instrumente und Heilmittel geschnallt, denn er war seinen Patienten alles in allem: Chirurg, Arzt für jede innere Krankheit und Apotheker. Hörten die Bauern, wenn sie auf dem Felde arbeiteten oder nachts aus ihrem Schlaf in die Höhe fuhren, die schnellen Hufschlage seines Pferdes vorüber dröhnen, so gaben sie ihm Gottes Segen mit auf den Weg und dachten beruhigt an den Kranken, der nun bald in die treueste Obhut kam.

Von diesem Arzte der „alten Schule" wäre noch manches zu erwähnen, ebenso vom Schulmeister, dem ein Schutzkind, unter mancherlei Opfern zur Universität geschickt, vor dem Examen im Dorfe stirbt — „neben dem hübschen Brombeerstrauch" im Garten seiner Mutter —, doch möge, was wir hier heraushoben, genügen, um den Leser zur Lektüre der Erzählungen selber anzuregen.

Jena. A. Passow.



Anti-Larochefoucauld.

So gut, wie Larochefoucauld alles aus bösen Motiven hergeleitet hat, kann man alles aus guten Motiven herleiten. Es gehört dazu nur so viel guter Wille, als zu Larochefoucaulds Verfahren böser. Und sollte nicht ebenso viel guter Wille aufzutreiben sein als böser?

Alles aus Einer Ursache herleiten wollen — das heißt nicht Analyse treiben, sondern Alchemie.

Wir suchen so eifrig nach verborgenen Sünden; suchen wir verborgene Tugenden; wir finden nicht geringere Ernte.

Es ist ein Beweis für das dem Menschen angeborene Wohlwollen, daß Menschenhaß und Menschenverachtung als Beweise ungewöhnlicher Klugheit angestaunt werden.

Es giebt Sünden, die manche Tugenden beschämen.

Es ist oft mehr Sünde in unserm Urteilen als in den Zeiten, die wir verurteilen.

Jeder Tadel enthält ein Gramm Eigenlob, deshalb tadeln wir so gern.

Wir verbrauchen für uns selbst so viel Nachsicht, daß wir für andere nichts übrig behalten.

Es wird vielleicht in der Welt täglich mehr vergeben und verziehen, als alle Moralisten fordern können.

Mancher wirft sich aufs Moralpredigen, um wenigstens theoretisch etwas Gutes zu leisten.

Es wäre leichter, über den Egoismus zu sprechen, wenn man genau wüßte, wo eigentlich der eine aufhört und der andere anfängt.

„Er denkt nur an sich, er spricht nur von sich." — Das ist Abkürzung; wenn er „Ich" sagt, meint er doch: Ich und meine Frau und meine Kinder und meine Freunde und mein alter treuer Diener.

„Er liebt nur sich". So freue dich, daß er deinen Bruder so liebt.

Du bemitleidest den, der gelähmt ist oder blind oder taub, und den nicht, dem alle Sinne fehlen, die einen Menschen mit dem andern verbinden?

Wir sprechen oft von Undankbarkeit, wo einer längst über seine Verpflichtungen herausgewachsen ist. Soll der Schmetterling den Pfleger der Raupe noch kennen?

Man hört so viel über Undankbarkeit klagen, weil jeder für einen Gläubiger gelten möchte.

Bleibt man schuldig, so schelten sie uns undankbar; zahlt man ab, so verlieren sie den Schuldner noch unlieber als das Darlehen.

Viele glauben, geschenkt zu haben, und haben doch nur auf hohe Zinsen geliehen.

Ohne einige Undankbarkeit ist nicht die kleinste Entwicklung denkbar.

Man hört die Moralisten immerfort über Neid klagen; ach gäbe es nur so viel Ursache dazu! Eremita.

(Schluß folgt.)

Notizen.

In Nr. 68 der „Wahrheit“ (S. 256) wird die erfolgte Annahme des bürgerlichen Gesetzbuchs für das deutsche Reich mit einigen Bemerkungen begleitet, die nicht unwidersprochen bleiben dürfen. Der Verfasser ist fast geneigt, die nun glücklich erreichte nationale Rechtseinheit als ein Unglück zu beklagen, denn höher als diese steht ihm das Bewußtsein, „daß wirkliches Recht und gültige Satzung sich nicht decken,“ und dies Bewußtsein sei gerade durch „die Verschiedenheit der gültigen Rechtsformeln“ bis jetzt noch wach erhalten worden. Man muß zunächst fragen, was sich der Verfasser unter dem „wirklichen“ Rechte denkt. Meint er das „Recht, das mit uns geboren“, so wird man es auffallend finden dürfen, daß heute, nachdem die wissenschaftliche Arbeit eines Jahrhunderts vorausgegangen ist, die Idee des Naturrechts, der Wahn, ein Recht konstruieren zu können unabhängig von allen historischen Voraussetzungen, noch Macht haben kann im Denken Gebildeter. Längst hat ja die Wissenschaft der historischen Rechtsschule den Gegensatz von ererbtem und angeborenem Recht ersetzt durch jenen anderen von gesetztem und ungesetztem, aber darum nicht weniger historisch gegebenem, ererbtem Recht: dem Gewohnheitsrecht. Und so sehr dies letztere das wahre Schoßkind der historischen Schule geworden ist, und so ablehnend sich Savigny über die Gesetzgebungsarbeit unserer Zeit ausgesprochen hat, wir wissen heute den Wert der Gesetzgebung und der durch diese verbürgten Sicherheit und Bestimmtheit des Rechts höher zu schätzen, und kaum wird es von jemand beklagt werden, daß unser neues Gesetzbuch künftiger gewohnheitsrechtlicher Bildung kein Pförtlein offen gelassen hat. Aber vielleicht thut man dem Verfasser mit jener Unterstellung Unrecht. Was er als „wirkliches“ Recht in Gegensatz stellen will zu dem in Paragraphen gefaßten (unwirklichen) Rechte, das ist wohl nichts anderes, als das billige Recht im Gegensatze zum strengen, d. i. das den Verhältnissen des Einzelfalls völlig entsprechende und darum gerechte Recht im Gegensatz zu dem diesen Verhältnissen Gewalt anthuenden. Gewiß besteht ein solcher Gegensatz! Aber wie kann behauptet werden, daß billiges Recht in diesem Sinne sich nie in Paragraphen fassen lasse? Da müßte man von vornherein am Erfolg aller Gesetzgebungsarbeit verzweifeln, deren ideales Ziel gerade das ist, das geschriebene Recht so zu gestalten, daß es, obwohl ein gleiches für alle, doch auch ein den Verhältnissen stets entsprechendes, innerlich gerechtes sei. Daß diese Aufgabe in unserem neuen Gesetzbuch oder in irgend einem Gesetzgebungswerk vollkommen gelöst sei, daß nicht auch bei der Anwendung jenes es mitunter zu Urteilen kommen werde die nur in dem „lex ita scripta est“ ihre Rechtfertigung finden, das wird auch der begeistertste Freund des neuen Gesetzbuchs nicht zu behaupten wagen. Künftige bessernde Arbeit wird nicht erspart bleiben. Aber um solcher, diesem wie allem Menschenwerk anhaftenden Unvollkommenheit willen der Zerrissenheit unseres bisherigen Rechtszustands einen idealen Wert beimessen und sich das Auge verschließen vor dem unermeßlichen Vorteil, den die errungene Einheit des Rechts verheißt nicht nur für die praktischen Lebensinteressen, sondern für die Stärkung des Rechtsbewußtseins selbst, das heißt doch weit entfernt sein von der Höhe der Auffassung, in der diese wahrhaft nationale Arbeit unternommen und nun nach zweiundzwanzigjähriger harter Arbeit zu Ende geführt worden ist. R. H.

Für die Redaktion verantwortlich der Verleger, an den man die für die Wahrheit bestimmten Aufsätze und Briefe persönlich richten wolle (E. Hauff, Firma: Fr. Frommanns Verlag in Stuttgart).



Carlyles Heldenverehrung.

Als zu Anfang Dezember vorigen Jahres die Welt mit lautem Schall Thomas Carlyles hundertsten Geburtstag feierte, hat sich die „Wahrheit“ in befremdendes Schweigen gehüllt. Carlyles Bestrebungen berühren sich ja aufs stärkste mit dem Ideenkreis dieser Zeitschrift, ja sie gehört gerade zu den seltenen Blättern, welche fortwährend Carlyleschen Geist verbreiteten, auch ohne seinen Namen viel zu nennen. Aber eben darum durfte sie es füglich unterlassen, in den Festtumult mit einzustimmen, dessen tiefere Bedeutung zugleich mit dem Klange des obligaten Jubelhymnus verweht. Der Herausgeber rechnet solche Geburtstagsfeiern zum „Bauen von Profetengräbern“, und die ganze Carlylefeier hat ihm Recht gegeben. Man mußte sich ordentlich wundern, mit welch „frecher Sicherheit“ gerade solch ein Geist wie Carlyle gefeiert, mit welch bodenloser Unwissenheit und — Verschwiegenheit seine Bedeutung gepriesen wurde. Anstatt stille zu sein und zu lesen und zu studieren! Spaltenweise Auszüge aus Carlyles Werken wären zehnmal mehr wert gewesen als diese nichtssagenden oder gar fälschenden Tiraden.

Es ist allerdings auch viel einfacher und leichter, Carlyle zu rühmen, als andere in sein Verständnis einzuführen. Denn die Vielgestaltigkeit seiner Ideen erscheint verwirrend, die Verschiedenartigkeit seiner Werke unvereinbar. Fast in jedem zeigt er sich in anderer Gestalt, deren wahre Natur nicht auf den ersten Blick zu erkennen ist. Wer Carlyles „Französische Revolution“ gelesen, ist erstaunt, eine wesentlich günstigere Auffassung dieser Bewegung in seinem „Helden und Heldenverehrung“ zu finden; das absichtliche Zurückhalten jeder entschieden christlichen Färbung in diesem Werk überrascht den

Kenner des „Sartor Resartus“, wo doch aus der ausschließlichen Ergriffenheit vom Christentum kein Hehl gemacht wird. Wie wollen alle diese Gegensätze unter einen Hut gebracht werden? Und doch hat man Carlyle erst dann wirklich verstanden, wenn man ihn gerade in seinen Widersprüchen als ein und denselben erkannt hat. Am reinsten tritt die eine, leitende Idee seines gesamten Wirkens hervor in seinen „Vorlesungen über Helden, Heldenverehrung und das Heldentümliche in der Geschichte“. Hier haben wir die Quelle des Lichtes, das in allen anderen Werken nur gebrochen widerstrahlt. Folgen wir darum jenen sechs Reden, um direkt in das Zentrum der Denkweise Carlyles einzudringen. Es ist das auch deshalb besonders wohl angebracht, weil sie zu den berühmtesten und am wenigsten wirklich gelesenen Werken Carlyles gehören.*)

1.

Zumeist glaubt man in dieser Schrift ein Rezept gegen allen Umsturz zu finden: gegen Sozialdemokratie, Materialismus und Anarchie, ja selbst gegen den Liberalismus und die Moderne. Das ist ganz falsch, und die Leute, die uns das glauben machen, haben von jenem Buche wohl nur den Titel gehört. Wir sollen nicht etwa mit allen rednerischen Mitteln zu einem Festhalten an den Helden unserer Vergangenheit angehalten werden, vielmehr gipfelt das Buch in dem Nachweis, daß das Heroische, das natürliche Königtum geistigen und materiellen Grundes immer bestehen muß und nie aufhört, so lange es Menschen giebt, daß — um mit Nietzsche zu reden — der natürliche Herdeninstinkt sich immer einen Führer sucht und (was noch wunderbarer) immer einen Führer findet, wenigstens bei gesunden oder aufsteigenden (Carlyle sagt: naturwahren) Bestrebungen. Dieses Heldenhafte wächst aus dem menschlichen Geschlecht empor wie die Waffen der Tiere aus ihrem Schutzbedürfnis und erleidet nur insofern einen Wechsel, als es sich dem Charakter der jeweiligen Zeit anpaßt, in der es auftritt. Wer ehemals ein Gott war, kann heute

*) Eine Übersetzung von J. Neuberg ist 1893 in 2. Auflage bei R. von Decker (Berlin) erschienen. Sie ist zwar reich an Anglizismen, besonders in der Interpunktion, die oft sehr störend wirken; aber sie giebt jenen eigentümlich harten Klang sehr gut wieder, der Carlyles Stil auszeichnet, und von dem im Nachfolgendem mehr als einmal, auch ohne besondere Kennzeichnung, Proben zu finden sein werden. — Jüngst ist noch eine zweite Übersetzung erschienen, von Fr. Brenner bei Wigand, Leipzig.

nur als ärmlicher Schriftsteller wirken; vom Profeten ist nur der Dichter geblieben; Priester und Könige haben ihre Rolle als führende Geister aufgegeben. Alle sind sich aber in ihrem Wesen gleich, alle verfolgen in ihren verschiedenen Formen nur das eine Ziel, — die Menschheit zur Wirklichkeit zurückzuführen. Held bedeutet nämlich nach Carlyle nichts anderes als „aufrichtiger Mensch". Aufrichtigkeit ist wenigstens die erste Bedingung seines Wesens. Er muß auf Dingen fußen, nicht auf dem Schein von Dingen, muß ursprünglich sein, nicht gemacht und verbildet. Eine der bezeichnendsten Eigenschaften aller Helden ist darum ihr unversöhnlicher Eifer gegen Götzendienst, mag der Götze nun ein Fetisch sein, Rom, Gottesgnadentum oder französische Revolution heißen. Das eigentliche Verbrechen ist überall der Selbstbetrug. Aller Götzendienst ist ursprünglich nur symbolisch, und als solcher aufrichtig. Verdammlich ist erst der unaufrichtige Götzendienst: wenn die Sinnbilder der Gottheit für Gott selbst gehalten werden, der Stellvertreter Gottes selbst göttliche Macht beansprucht, das Mittel selbst Zweck wird. Und jeder Kultus, sagt Carlyle, endigt zuletzt in dieser Gestalt; darum sind auch immer wieder neue Helden nötig, welche die verirrte Menschheit auf den Pfad der Wahrheit zurückführen. Heldenverehrung kann daher gar nicht aufhören. Ärgernisse häufen sich bis zur Unerträglichkeit, werden dann gewaltsam zerschmettert, weggeräumt wie durch Sprengungen. Dann kommt der große Mensch; der ist wie ein Blitz: die übrigen Menschen warten auf ihn gleich Brennstoff und durch ihn entzündet flammen auch sie. Es braucht nur seine Zeit, so wird selbst die schwächste Sache eines Tages stark, wenn sie eine wahre Sache ist. Diese Stärke ist für Carlyle, der damit ganz auf Darwins Seite steht, das Maß aller Würdigkeit. Und wenn man endlich einmal das Recht des Stärkeren auch für die sittliche Welt geltend machen würde, so könnte Darwins Gesetz kaum mehr des Materialismus beschuldigt werden; denn daß geistige oder seelische Kraft stärker als Körperkraft sein kann, das hat man noch viel zu wenig beachtet. Es liegt darum nicht an Darwin und seiner „entsittlichenden" Lehre, wenn heutzutage die rohe Naturkraft überall siegt und herrscht, sondern allein daran — um wieder zu Carlyle zurückzukommen — daß alle Formen unseres Lebens zu bloßen, unwirksamen Formeln herabgesunken sind, daß wir in einem unaufrichtigen Zeitalter leben.

Wunderbar ist es, wie Carlyle dieser in Kürze entworfenen Auffassung des Genies in jeder seiner sechs Vorlesungen neue Farben zu geben versteht. Immer wieder spricht er von dem Wesen des Helden-

tümlichen, und immer wieder führt er uns neue Seiten dieses „ewigen Wunders" genauer vor Augen. Dies und die einzigartige Verwebung biographischen und philosophischen Stoffes macht das Lesen dieses Buches so sehr anziehend, genußreich, ja in einzelnen Abschnitten sogar erbaulich. Denn das Heldentümliche in der Geschichte ist, wie er selbst sagt, immer ein Naturprodukt, welches den der Menschheit eingegebenen göttlichen Geist offenbart, einen Einblick in das innere, göttliche Geheimnis der Welt verleiht. Es ist das Innerste, gestern und heute und dasselbe auch in Ewigkeit. Niemand wird dies als Lästerung erscheinen; denn Gott wird sicherlich nicht kleiner, wenn man ihn auch außerhalb der Kirche und Bibel sucht. Auch denken Herzen, welche sich viel mit den Geschicken ihrer Zeitgenossen beschäftigen, zuweilen mehr an Gott als den Lenker der Völker, als an den Gott des kleinen Alltags. Denen kann es darum wohl Erbauung sein, sich in die hl. Schriften zu vertiefen, die das Walten eines großen Geistes in der Menschheit offenbaren und dem in diesen wankenden Zeitläuften unruhigen Gemüt die frohe Botschaft verkünden, daß „die Zerstörung alter Formen, der Skeptizismus, nicht ein Ende ist, sondern ein Anfang."

2.

Carlyles erste der sechs Vorlesungen ist eine der schwächeren. Er behandelt darin den Helden als Gottheit, indem er von der vielleicht richtigen, aber praktisch zu wenig greifbaren und verwertbaren Voraussetzung ausgeht, daß der altgermanische Gott Odin ursprünglich nur ein äußerst einflußreicher Mensch gewesen, dessen Wort und Vorbild die alten Germanen Jahrhunderte lang geleitet habe. Diese Vergöttlichung eines Menschen ist ja bei alten Völkern ganz allgemein nachweisbar, man braucht nur an die griechischen Heroen zu denken. Daß Carlyle aber gerade Odin wählte, über dessen Wirken vor und nach seinem (nicht einmal poetisch überlieferten) Tod rein gar nichts feststeht, ist sehr zu bedauern. Die Idee, daß solch primitive Zeiten in bedeutenden Menschen mehr als in irgend etwas anderem Sinnbilder des höchsten Gottes sahen und sie grenzenlos bewunderten oder gar anbeteten, hätte z. B. an Romulus überzeugender und umfassender illustriert werden können, von dem man wirklich sagen könnte, er sei „der eine feste Punkt" in der dunkeln römischen Geschichte der älteren Zeit; oder noch eher an Buddha, wenn es schon einem Puritaner, der Carlyle war, zu viel zugemutet hieße, das Leben Jesu unter diesen Gesichtspunkt zu fassen. Sie alle geben

ja Zeugnis davon, „wie ein Mensch, der bei Lebzeiten groß war, nach seinem Tode zehnmal größer wird“ und wie „bei jedermann jede, auch die wahrhaftigste Thatsache sich nach der Natur des an ihn glaubenden Menschen gestaltet“. So kann uns Carlyle von diesem Heldenideal nur eins zur immerwährenden Nachahmung vorhalten: die Pflicht der Tapferkeit und Weisheit, in denen die Rettung jedweder Zeit bestehe. Sehr sympathisch berührt indessen auch hier schon, wie ernst er das alte Heidentum nimmt. Erst dann, meint Carlyle, werden wir anfangen, das Heidentum zu begreifen, wenn wir einräumen, daß es für seine Bekenner zu einer Zeit ernstlich wahr gewesen. Davon sind wir freilich noch weit entfernt; das Heidentum wird uns auf der Schulbank in einer Weise vorgeführt, die jede tolerante Auslegung vernichtet, und gewiß ist diese Herabsetzung des Heidentums, das wir ja auch in christlichen Konfessionen wittern und verabscheuen, die Hauptursache der religiösen Spaltung zwischen dem „Volk“ und den „Gebildeten“.

3.

Noch mehr Gelegenheit, seiner ernsten Auffassung von andern Religionen Worte zu leihen, giebt Carlyle der Vortrag über Mohammed, den Helden als Profeten, einer der schönsten und gehaltvollsten dieses Cyklus. Es ist sonderbar, daß von allen bedeutenderen Religionen gerade die uns räumlich am nächsten stehende, der Islam, wie auch ihr Stifter, bei der großen Masse der Gebildeten am wenigsten gekannt und beachtet wird. Es kommt das teilweise wohl daher, daß wir unwillkürlich von dem politischen Stillstand oder gar Rückgang der Völker, die ihn bekennen, auf den Wert ihrer Religion zurückschließen. Hauptsächlich aber beruht diese Unkenntnis auf den Fälschungen, welche uns den Mohammedanismus lediglich als ein willkürliches Sammelsurium jüdischer und christlicher Religionselemente darstellen. Aber der ursprüngliche Islam war so gut wie das ursprüngliche Christentum eine „Geburt aus der Finsternis zum Licht“; er verlangt von seinen Bekennern in derselben Weise, wie alle ernstlichen Religionen, Selbstverleugnung und Selbstentäußerung. Und das, sagt Carlyle mit Recht, ist bis jetzt die höchste Weisheit, die der Himmel unserer Erde offenbart hat. Was wir Abstoßendes im Islam finden, ist wie bei allen Religionen meist Charaktereigentümlichkeit der ihn bekennenden Völker oder menschliche Zuthat späterer Zeiten. — Es ist unendlich schwer, aus diesem wunderbar harmonischen Kapitel Auszüge zu geben: wie aus einem Guß gearbeitet,

ist gerade diese Rede ein wahres Kunstwerk voll liebevollen Ernstes und eindringlicher Überzeugungskraft. Wir wollen, ruft Carlyle aus, die Erscheinung Mohammeds keineswegs als ein fades Gaukelspiel, ihn selbst nicht als einen jämmerlichen, absichtlichen, ehrgeizigen Pläneschmied ansehen; wir können ihn so nicht fassen. Das Wort, das dieser Mann sprach, ist nun schon 1200 Jahre lang die Lebensregel von 180 Millionen Menschen gewesen. Diese 180 Millionen sind von Gott geschaffen, so gut wie wir. Zu dieser Stunde glaubt eine große Anzahl von Gottes Geschöpfen mehr an das Wort Mohammeds, als an irgend ein anderes Wort. Man würde ganz und gar nicht wissen, was man von der Welt halten solle, wenn Quacksalberei so darin gedeihen und sich bewähren könnte. Daß man bei Mohammed große Fehler und Unvollkommenheiten findet, giebt Carlyle zu, aber er sagt, man dürfe sich dadurch nicht blenden lassen; „die innere Bedeutung seines Wesens wird uns nimmer eröffnet, indem man bei seinen Fehlern stehen bleibt; es kommt vielmehr alles darauf an, daß sein Kampf ein redlicher, unbesiegbarer war. Meines Erachtens sind seine Fehler durch die eine Thatsache aufgewogen, daß Mohammed nicht zum Gott, sondern zum Profeten wurde. Noch 600 Jahre vorher war es möglich, daß ein Mensch nach seinem Tode zu Gott gemacht wurde; die Welt war jetzt aufrichtiger, und der einst Gott geworden wäre, konnte nur noch als Profet verehrt werden; selbst jener Gottessohn wurde ja vom Islam zum Profeten degradiert". Freilich hat Carlyle die allzumenschliche Seite seines Helden der Einheit des Ganzen zulieb etwas stark unterdrückt, und schon im nächsten Vortrag hören wir ihn darin sich verbessern. Das Heldentümliche besteht eben noch in anderem als allein in Aufrichtigkeit. Carlyles eigene Worte, die wir noch einmal zitieren, lauten: „Jedenfalls ist Mohammeds Glaubenslehre in dem wild begeisterten Ernste, mit dem sie geglaubt und zu Herzen genommen wurde, von besserer Art als jene der erbärmlichen syrischen Sekten, mit deren eitlem Gezänk über ὁμοιούσιον und ὁμοούσιον (Gott ähnlich oder Gott gleich), mit dem Kopf voll nichtigen Getöses, das Herz leer und tot!"

4.

Gleich dem Profeten ist der Dichter in das Geheimnis des Weltalls eingedrungen, in die „göttliche Idee der Welt, welche allen Erscheinungen zu Grunde liegt" (Fichte); nur faßt der Profet diese Idee mehr von der sittlichen Seite, der Dichter mehr als Schönheit. Das Schöne aber, sagt Carlyle mit Goethe, ist höher als das Gute; denn das Schöne schließt das Gute in sich. Und beide, Dichter und

Profet, schöpfen aus den tiefsten Gründen ihrer Seele, dort, wo das Unbewußte schlummert in „unartikulierten Tiefen".

Den Dichterhelden repräsentieren Dante und Shakespeare. „Intensity" („spannungsvolle Innerlichkeit" verdeutscht der Übersetzer) kennzeichnet das Genie Dantes. Durch alle Gegenstände hindurch dringt er gleichsam hinab zu dem Kern des Seins. Wie jeder Held und Genius schafft auch Dante neue Symbole oder, mit Nietzsche zu reden, neue Werte, sinnbildliche Darstellungen seines Glaubens von dem Universum und giebt damit Jahrhunderten einen Maßstab ihres Denkens. Dantes Hölle, Fegfeuer, Paradies sind seine Symbole, die erhabenste Verkörperung der Seele des mittelalterlichen Christentums. Aber nicht mit Absicht als Symbole geschaffen, sondern „selbwachsen", unzweifelhafte Wirklichkeiten. Gut und Böse sind die zwei polaren Elemente dieser Schöpfung, um die sich alles dreht, miteinander schlechterdings und unendlich unverträglich. Wenn das Heidentum hauptsächlich die Wirkungen der Natur versinnbildlichte, die Schicksale, Strebungen, Verbindungen und Lösungen von Dingen und Menschen in dieser Welt: das Christentum versinnbildlichte das Gesetz der menschlichen Pflicht. Das eine war für die sinnliche Natur, das andere für die sittliche. Welcher Fortschritt schon in dieser Beziehung allein! Dantes erhabene Ideen aber sind die Frucht der christlichen Betrachtung aller guten Menschen, die vor ihm da waren.

Desgleichen Shakespeare. Er verkörperte das äußere Leben unseres Europa, die praktischen Denkweisen und Lebensansichten seiner Zeit. Wenn es richtig ist, was Carlyle sagt, daß der Grad der Sehkraft das richtige Maß des Menschen ist (weil nur so viel im Menschen ist, als er sich durch die Schärfe seines körperlichen und geistigen Auges aneignet), so ist Shakespeare in der That ein vollkommener Spiegel, ein Mensch, der in richtigen Beziehungen zu allen Menschen und Dingen steht, ein rechtschaffener Mensch. Shakespeares Stärke und Größe liegt in seiner Sittlichkeit, welche selbst nur eine andere Seite der Lebenskraft ist. Daher sind auch seine Dramen zugleich Erzeugnisse der Natur; „da ist nichts willkürlich gewollt, alles Notwendigkeit, Natur, Gott!" sagt Goethe. Für Carlyles Gefühl liegt etwas Heiliges in der Thatsache, daß ein solcher Mensch zur Erde gesandt wurde, und er nennt ihn den noch tonreicheren Priester einer „Allgemeinen Kirche" der Zukunft, nämlich aller Zeiten. Nicht lange wird es mehr dauern, ruft er begeistert aus, so wird es ein, große Strecken des Erdballs bedeckendes Sachsentum geben; und König

wird Shakespeare sein. Er wird alle diese Sachsenvölker zu Einer Nation zusammenhalten, als das edelste, freundlichste und dennoch stärkste aller Bundeszeichen, unzerstörbar. Diese Phantasien Carlyles haben nichts Unpraktisches an sich; man denke nur daran, was Dante für Italien war: das einzige Bindemittel vor seiner Einigung, und durch seinen florentiner Dialekt, der zur gemeinschaftlichen Schriftsprache wurde, einer der wichtigsten Faktoren der nationalen Wiedergeburt.

5.

Der Held als Prediger wird von Carlyle in Luther und Knox geschildert. Sieht er in Luther die große Wurzel, aus der die ganze nachherige europäische Geschichte abzweigt, und folgerichtig im Auftreten Luthers auf dem Reichstag zu Worms den größten Augenblick in der neueren Zeit, so ist ihm John Knox und seine Reformation der Anstoß zur ersten und wichtigsten Ausbreitung der britischen Nation, zur Kolonisation Nordamerikas, und die Ursache aller durch den Puritanismus hervorgerufenen politischen Neuerungen in England. Auch dieses Kapitel atmet eine geradezu begeisternde Größe der Auffassung, die sich nur schwer mitteilen läßt. Alles, was man persönlich an Luther aussetzen mag oder an seiner Schöpfung vermißt, wird nicht etwa vergessen gemacht, nein, es findet seine natürliche Stelle, an der es nur den Gesamteindruck erhöht. Dieser Gesamteindruck überragt aber alle Einzelheiten, und das hebt diese Vorträge weit über gewöhnliche Verherrlichungen empor. Kein Held bietet ja doch etwas Abschließendes, vollauf Befriedigendes für uns Menschen der Gegenwart. Jeder stellt gewissermaßen nur eine Sprosse dar an der Leiter der Menschheitsgeschichte. Jede folgende Sprosse steht uns zeitlich und geistig näher; bis zu unserm Standpunkt kann nur Eine führen, weiterzubringen vermag uns von den vorhandenen keine. Die ganze Reihe der Helden aber weckt die feste Hoffnung, daß es über uns noch mehr Sprossen geben werde, die uns weiterhelfen. Denn wie „kein Mensch glaubt oder genau dasselbe glauben kann, was sein Großvater glaubte", so kann auch kein Held der Vergangenheit uns über die Gegenwart hinweghelfen. Luther ist selbst zum Papst geworden, und wieder gilt Coleridges Wort: „Ihr glaubt nicht; ihr glaubt nur, daß ihr glaubt!" — Übrigens läßt Carlyle auch dem Alten volle Gerechtigkeit widerfahren, darin eben seine Geistesaristokratie kennzeichnend. „Wollte Gott", ruft er aus, „es gäbe keine größere Gefahr für unser Europa als die Wiederbelebung des armen, alten Papstes!" Alles Alte lebt solange, bis alle Seele des

Guten, das in ihm war, in das thatkräftige Neue übergeflossen ist. Solange mit Hilfe des römischen Formulars noch ein frommes Leben zu führen möglich ist, solange, glaubt Carlyle, wird es sich unsern Augen aufdrängen. Schlimmes oder auch nur Bedauerliches kann man darin, weiß Gott, nicht finden. — Ich kann mich nicht erinnern, irgendwo in ähnlich erhabener Weise das Leben dieses größten „Bilderstürmers" dargestellt zu finden, weit über allem Konfessionellen, lediglich vom Standpunkt allgemeinen, reinen Menschentums aus. Luther wird erst ordentlich groß, wenn man einen großen Menschen so über ihn reden hört. Carlyle prägt seine Ideen wahrhaft neu in reinem Edelmetall aus; er ist selbst der Held in der Gestalt eines Schriftstellers, um dessen Beispiel er so verlegen war.

6.

Das fünfte Kapitel über den „Helden als Schriftsteller" ist das am wenigsten befriedigende. Einmal sagt die Wahl seiner Persönlichkeiten sehr wenig zu, und zum andern kann man überhaupt diese Vergötterung des Schriftstellers heutzutage nicht gerechtfertigt finden. Carlyle ist darin zu sehr Kind seiner Zeit. Wir verstehen es heute schon nicht mehr, wenn er sagt, Gelehrte seien ein fortwährendes Priestertum, das Licht der Welt. Wann hat je ein denkender Geist die Menschheit erwärmt und erhoben, daß sie in ihm ihren Leitstern sah und an ihn glaubte mit Berge versetzender Gewißheit? Wann je ein kühl berechnender Schriftsteller den natürlichen Gang der Dinge auch nur in Einem Punkt bestimmt? Carlyle verweist auf die Bibel. Aber dieses Buch, das teils Dichtung, teils einfache Geschichte, teils Wiedergabe eines heiligen Lebens ist, kann doch unmöglich als litterarisches Erzeugnis für die Wirkungen verantwortlich gemacht werden, die sein Stoff erzeugte! Wenn es irgendwelche Umwälzungen gab, die durch Schrift und Gedanken zustande gekommen sind, so muß am ersten die Renaissance oder die französische Revolution genannt werden. Aber auch bei diesen spielten andere Faktoren mit, dort dichterisch-künstlerische Impulse, hier rein materielle Machtfragen. Reine Gedanken sind nicht weltbewegend. Der Gelehrte hat, je objektiver er wurde, an Einfluß, und der Schriftsteller durch das ungeheure Angebot an Wert verloren: die Welt geht über sie hinweg. Um so merkwürdiger muß es uns vorkommen, Carlyle allen Ernstes die Chinesen preisen zu hören, „daß sie versuchen, ihre Gelehrten zur Herrschaft heranzuziehen". Nein, das verhüte der Himmel, daß wir noch mehr Gelehrte für den Staatsdienst

züchten; es sind ihrer schon allzuviel. Carlyle sagt: der Mann des Verstehens an der Spitze der Geschäfte, das sei der Endzweck aller Verfassungen und Revolutionen. Wir durchstreichen dieses Wort im dankbaren Aufblick zu dem Schöpfer unseres Reiches und schreiben getrost: der Mann des Könnens! — So wird uns Carlyles Heldenverehrung in diesem Punkt am wenigsten überzeugen und mit fortreißen, umsomehr als er uns keinen der drei gewählten Helden Johnson, Burns und Rousseau mit einem Heiligenschein zu umgeben weiß. Den gewinnendsten Eindruck erweckt noch der schottische Bauerndichter, während man zum mindesten erstaunt ist, Rousseau, diesen eitlen Gecken, in solcher Gesellschaft zu sehen, wenn es ihm auch zehnmal Ernst gewesen ist mit seinem Naturrecht, — was der Hauptgrund für Carlyle war, ihn zum Helden zu stempeln.

7.

Wir fragen nun zweifelnd, warum Carlyle den Helden nicht lieber als Redner gezeigt, wie er doch unstreitig z. B. in der Person Savonarolas oder Demosthenes aufgetreten ist. Schon weil der Redner in unmittelbarer Wechselwirkung mit dem Volke steht, müssen wir diese Form des Heldentums für weit einflußreicher halten, als das Schriftstellertum. Es ist das »grand talent pour le silence« der Engländer, das Carlyle diese Form geradezu verachten heißt. Redner nennt er einen grünen Wald ohne Wurzeln, ihr Thun mit beißender Ironie, Faßböden besteigen, Hohlheiten reiten. Er mißtraut der Aufrichtigkeit der Stimmung, welche Worte erst eingiebt. Und doch ist diese scheinbare, weil nicht vom eignen Inneren geborene, Unaufrichtigkeit mehr wert und heldenhafter als des stubengewohnten Gelehrten und Schriftstellers unentwegtes Festhalten an der Wahrheit. Das scheint uns auch bei der nächsten Heldengestalt, Oliver Cromwell, etwas gewaltsam unterdrückt, der doch nicht ohne Grund von so vielen Leuten der Heuchelei bezichtigt werden konnte. Man denke nur an Scherr, dessen Darstellung uns in allem fast das reine Gegenbild von Carlyles Schilderung giebt. Und doch zögern wir keinen Augenblick, uns zur Carlyleschen Auffassung mehr hingezogen zu fühlen, weil er uns allein ein richtiges Verständnis für wahre Größe verbürgt.

Carlyle sagt uns selbst, daß er mit seiner idealen Auffassung Cromwells noch ganz allein steht; ob das jetzt anders geworden, bezweifle ich; wir unparteiische Ausländer halten uns an das Idealbild, das uns hier mit wunderbarer Kraft gezeichnet ist. Carlyle schildert Cromwell als einen Mann voll Glaubens, der ohne zu wollen,

aber treu einer inneren Berufung, bis zur höchsten Macht in England aufstieg, um jene Theokratie aufzubauen, die seinem Puritanismus als einzig rechtmäßiges Königtum erschien. Daß sein Streben durchaus edel war, wer möchte es bei Carlyles Schilderung bezweifeln? Gottes Wort, das allein war groß für ihn, alles übrige klein. So tritt er vierzigjährig als bescheidener Landmann ein für die als recht empfundene Sache, gewinnt an Einfluß in Parlament, Armee, „nackt, nicht verbollwerkt im Harnisch der Schönrede," von Posten zu Posten, von Sieg zu Sieg vorschreitend, und wird schließlich — da er nun einmal in der Schlacht nicht erschossen wurde — mit seinem Auge zum Sehen, seinem Herzen zum Wagen, der anerkannt mächtigste Mann in England. Wir verstehen es auch — im gleichen Jammerpfuhl des Parlamentarismus gefangen, dessen Wesen nach Carlyle eben jenes Schwatzen, Schwatzen ist — wie ihm und seinen Soldaten endlich die Geduld riß und das Parlament gesprengt wurde — zur einzig richtigen Beurkundung seiner königlichen Autorität. Warum dann aber die Lügen Cromwells — „das unvermeidliche Schicksal eines überlegenen Menschen, der notwendig Rückhalte in sich haben muß" — entschuldigt und erklärt werden, ist nicht recht einzusehen. Solche Trugschlüsse lassen wohl begreifen, wenn Nietzsche bei Carlyle verächtlich von „cant" spricht. Denn Nietzsches Perspektive aus dem „Jenseits von Gut und Böse" kann solchen dämonischen Naturen allein gerecht werden. Streifen nur sehen wir Carlyle diesen freien Standpunkt, wenn er sagt: Es liegt ein göttliches Recht oder ein teuflisches Unrecht jedem Anspruch zu Grunde, den ein Mensch an den andern macht. Nein! Manchmal, vielleicht sogar immer, ist beides vereinigt, hier jedenfalls. Und wir werden trotzdem Cromwell noch für ernst nehmen. Gerade die Wahrheit seiner Sache ist es ja eben, die ihn zu ihrer bedingungslosen Verfolgung anhielt. Alles hat Recht, was im Werden ist, sofern es eine gesunde Sache ist. Nicht ein Held aber thut nur not, sondern auch eine Welt, die für ihn taugt, sagt Carlyle, ohne die sehr naheliegende Nutzanwendung auf Cromwell zu machen, daß der Held sich seine Welt manchmal erst schaffen oder wenigstens reinigen muß, was ihn zu (nominellem) Unrecht bringt; ebenso zwingt ja die notwendige Voraussetzung eines gläubigen Publikums die heidnischen Zauberer zu Betrügereien, um das zeitweilige Versagen ihrer seelischen Kräfte nicht bemerkbar zu machen.

Oliver Cromwells Geschichte ist ein Abschnitt jenes großen Universalkrieges, der nach Carlyle allein die Geschichte der Welt darstellt,

— des Kriegs des Glaubens gegen den Unglauben! Seine Heldenhaftigkeit wurzelt wiederum in der Bekämpfung von allerlei Götzendienst, mag dies nun papistisches Königtum oder Parlamentarismus heißen. Er war kein Gegner des Königtums, sondern nur dieses Königtums Karls I., das sich sogar die geistliche Oberherrschaft anmaßte. Dagegen empörten sich die puritanischen Schotten, — wollte Gott, wir hätten auch einen Cromwell gehabt! Das, sagt Carlyle, ist ja die Geschichte aller Empörungen alter und neuer Zeit: Ihr habt den allzu unfähigen Mann an die Spitze gestellt! den Schwachen, Scheinmächtigen, Unwahren, dem man nicht glauben und vertrauen kann. Es ist dieselbe Erscheinung, welche die französische Revolution rechtfertigte, dieselbe, die auch die französische Revolution wieder in Napoleon endigen ließ. Ludwig XVI., wie Robespierre, Danton, Marat u. s. w. waren allzu unfähig! Darum war aber die Revolution selbst nicht etwa auch unfähig, im Gegenteil, sie war eine ununterdrückbare Thatsache, Napoleons Glaube. Sieg der französischen Revolution, Behauptung derselben gegen diese österreichischen Schemen, die sich beikommen ließen, sie ein Schemen zu heißen: das war nach Carlyle der Inhalt von Napoleons anfänglicher Begeisterung. Und dieser großen, verschlingenden, sich selbst verschlingenden französischen Revolution Gebisse anzulegen, sie zu zähmen, so daß ihr innerer Zweck sich erfüllen, daß sie organisch werden konnte und fähig, unter anderen Organismen und anders gestalteten Dingen zu leben, nicht bloß aufreibend und zerstörend, — das war die eigentliche Bedeutung seines Lebens, das, was er wirklich ins Werk setzte. Aber seine gedrungene, hellsehende, fertige italienische Natur, die er einst gehabt, hat sich in einen trüben Dunstkreis französischer Fanfaronade eingehüllt, hat sich bald darin aufgelöst. (Welch geniale Deutung seiner Zwienatur!) Er ward abtrünnig von seinem alten Glauben an Thatsachen und fing an, an Scheindinge zu glauben; that sich nach Verbindungen mit österreichischen Dynastien, mit Papsttümern, mit alten nichtigen Feudaldingen um, die er einst klar als nichtig erkannt hatte; gedachte, daß er seine Dynastie „begründen" wolle und dergleichen mehr, daß die gewaltige französische Revolution nur das bedeutet habe! Das war eine wesentliche Unaufrichtigkeit, die ihn selbst wieder reif machte zum Abtreten, zum Platzmachen für Neues.

8.

So sind Cromwell und Napoleon die Helden des natürlichen Königtums, das Carlyle zugleich das moderne Revolutions-

wesen nennt, da es dem unnatürlichen, angestammten Königtum entgegen ist. Auch revolutionäre Helden erkennt er daher an, soweit sie im Glauben an das Thatsächliche handeln, alles Scheinwesen bekämpfen. Der Hohlheit, ruft Carlyle aus, der Unaufrichtigkeit muß ein Ende werden; laß es kosten, was es will, Schreckensherrschaften, französische Revolutionsgreuel oder was sonst immer, die Rückkehr zur Wahrheit muß begonnen werden! Entsetzt werden ängstliche Gemüter, deren es ja allzuviele giebt, fragen: Wo bleibt da die Heldenverehrung? wozu alle diese schönen Reden, wenn sie uns nicht schützen vor dem Umsturz? Mir aber, sagt Carlyle, wird dieses Wesen der Heldenverehrung eine Thatsache von unsäglichem Werte; die trostvollste Thatsache, die man zur Zeit in der Welt gewahrt. Es liegt eine immerwährende Hoffnung auf die Führung der Welt darin. Wären alle je von Menschen gestifteten Überlieferungen, Einrichtungen, Satzungen, Gesellschaften entschwunden, dieses würde bleiben: die Gewißheit, daß uns Helden verliehen werden (NB! nicht: sind). Unser Vermögen, unsere Notwendigkeit, Helden zu verehren, wenn verliehen: das erscheint wie ein Nordstern durch Rauchwolken, Staubwolken und allerlei Zusammensturz und Feuersbrunst hindurch. Es giebt keinerlei Chaos, das nicht seinen Schwerpunkt sucht, um den es sich dreht. So lange der Mensch Mensch bleibt, ist irgend ein Cromwell oder Napoleon der notwendige Abschluß eines Sansculottentums. Das alte römische Scheinreich — können wir für uns fortfahren — hat seinen großen Friedrich gefunden, der es zertrümmerte, und die ungesunde Kleinstaaterei des kraftlosen deutschen Bundes ihren Bismarck. Auch diese zwei sind moderne Revolutionshelden im Sinne Carlyles; der eine brach ein für allemal den Frieden eines Reiches, das nichts mehr befehlen konnte, der andere schuf das Deutsche Reich „durch Unrecht.“

Ob wir schon über diese Form des Heldentums hinaus sind? Ob unsre Zeit zur Führung schon einen andern Helden braucht als einen Revolutionär? Die Frage drängte sich mir auf, als ich noch einmal jene seltsame Stufenleiter überlas: Der Held als Gottheit, als Profet, als Dichter, Prediger, Schriftsteller und Gelehrter, als König. Auch wir sind ganz umdrängt von mannigfachen Götzen: Sozialismus und Militarismus, Parlamentarismus und konstitutionelle Monarchie, Presse, Apostolikum und religiöse Züchtung von oben durch Gesetze und Kirchenbauten — alle wollen, daß man vor ihnen niederfalle und sie anbete. Ist eines unter ihnen, das aus dem heil'gen Boden der Natur entspringt? das an sich glaubt, nicht nur zu

glauben meint? Wird — an jenen zweien hängt doch schließlich alles — Sozialismus oder militaristisches Königtum hervorgehen aus dem Chaos? Wer kann es vorher wissen, wo mehr Wahrheit steckt? Eines nur ist gewiß: daß uns ein Held kommen wird; daß alles Scheinwesen Wirklichkeit werden muß. Der ernsthafte Mensch — tröstet uns Carlyle am Schlusse — umgeben, wie immer, von einer Welt von Widersprüchen, kann geduldig warten, geduldig streben, seine Arbeit zu verrichten mitten drin. Das Todesurteil ist über all das niedergeschrieben im Himmel.

Lindau i. B. Armin Seibl.

Vermächtnis eines armen Mädchens.

Dieser Lebensroman einer Bergmannstochter, von Ernst Volkmann, enthält auf 413 enggedruckten Seiten die Briefe, die ein westfälisches Mädchen während acht Jahren an ihren Bräutigam, einen Volksschullehrer in der Rheinprovinz, geschrieben hat. Ein Anhang bringt noch einige weitere Briefe, Notizen über ihr Lebensende, sowie ein Verzeichnis „einiger vorzüglicher Bücher zur Fortbildung für Mädchen und Frauen", meist die Bücher, die der Bräutigam seiner Braut geschenkt hatte. — Ein umfangreiches Aktenmaterial über die Bergmannstochter, und es ist nicht immer ganz leicht, sich hindurchzulesen! — Maria Müller entstammt dem westfälischen Kohlenbezirk, wo ihr Vater als Bergmann an verschiedenen Gruben thätig war. Sie verbrachte ihre Kindheit und erste Jugend bei ihren Eltern, war dann als Dienstmädchen in mehreren Häusern, kränkelte aber vielfach, so daß sie dazwischen oft wieder nach Haus mußte, um sich zu erholen, und kam zuletzt zu Verwandten nach Barmen, bei denen sie im Alter von 27 Jahren an der Schwindsucht starb. Die Eltern scheinen ihr leibliches Auskommen gehabt zu haben; Marie erwähnt sogar einmal, daß die Leute sie immer für reich hielten. Das waren sie nun keinenfalls, vielmehr war jedes der Kinder darauf angewiesen, auf eigenen Füßen zu stehen; immerhin scheinen sie auch nie eigentlichen Mangel, Verdienstlosigkeit und Elend im materiellen Sinn gekannt zu haben. Sonstige Mühseligkeit und Trübsal hat Marie freilich genug erfahren. Gleich zu Anfang des Buches finden wir sie in Köln in offenbar sehr unerquicklichen Verhältnissen, in die sie durch

die Schuld eines Bruders gekommen war, der nach geschäftlichen Unregelmäßigkeiten auf und davon gegangen war. Sie war nur kurze Zeit in Köln, doch hatten sich dort die Beziehungen zu Ernst Treugold angeknüpft, dem Freund, wie er selbst sich zu nennen liebt. Durch Zufall war ihr ein Brief in die Hände gekommen, den er auf eine Heiratsannonce in der Zeitung eingeschickt hatte, und sie beantwortete ihn, weil sie „den Ton in seinem Briefe so anheimelnd fand", z. T. auch in der Absicht, wie sie später sagt, ihn vor einer Verbindung mit dem Mädchen, von dem die Annonce ausging, zu bewahren. Sie ist dadurch im Anfang in einer schiefen Lage ihm gegenüber und muß sich mehrmals auf seine argwöhnischen Fragen hin rechtfertigen, wie sie in die Gesellschaft jenes zweifelhaften Mädchens gekommen sei. Die einfache Gegenfrage, wie eigentlich er dazu komme, sich mit solchen Leuten einzulassen, fällt ihr in ihrer Herzensgüte gar nicht ein. Berührt auch die Art, wie der ganze Verkehr zu Stande kommt, zuerst sehr sonderbar, so sieht man doch bald, daß Marie trotz ihrer 19 Jahre wie ein Kind unter jenen Menschen gewandelt ist, an Abgründen vorbei, die sie in der That nicht gekannt hat. — Nachdem eine Verbindung einmal angebahnt ist, wird die Korrespondenz vier Monate lang mehr als freundschaftlicher Gedankenaustausch geführt, indem sie von sich und ihrer Familie, ihrer Beschäftigung und ihren kleinen Liebhabereien erzählt. Dann treffen sich die beiden einmal, um sich kennen zu lernen, für ein paar Stunden in Hagen; das Zusammensein war nur kurz und, wie es scheint, von beiden Seiten befangen; ihm folgt ein zweites erst nach drei Jahren. Während dieser ganzen Zeit kommt aber der Briefwechsel nicht ins Stocken; es dringt allmählich ein vertraulicherer Ton ein, das Sie verwandelt sich in Du und ohne daß je eine eigentliche Verlobung stattgefunden hätte, kommt doch öfter und öfter der Gedanke an eine spätere Heirat zur Sprache. Dazwischen finden sich freilich auch allerhand kleine Verstimmungen, Mißverständnisse, Spuren von Eifersucht; im ganzen aber spricht eine rührende Liebe und Hingebung aus ihren Worten, auch ist sie sanftmütig und nachgiebig und schnell bereit, ein Unrecht einzusehen und um Verzeihung zu bitten.

Das zweite Zusammentreffen fand in ihrem elterlichen Hause statt. Von nun an sehen sie sich öfter, und Treugold bestimmt seine Braut, als sie wieder einmal ihrer Gesundheit wegen zu Haus ist, sich ihre neue Stelle in Köln zu suchen, damit sie mehr in seiner Nähe sei. Dort sahen sie sich regelmäßig, und die Briefe werden seltener. Sie scheint sich auch in ihrer Stelle in Köln wohl gefühlt

zu haben, und die ersten Zeiten ihres dortigen Aufenthalts sind vielleicht die glücklichsten ihres Lebens gewesen. Dies Glück sollte aber nur von kurzer Dauer sein. Zuerst fällt ein dunkler Schatten auf ihr Leben durch einen nahezu unbegreiflichen Fehltritt ihrer Mutter, die mit dem Grubenchef ein ehebrecherisches Verhältnis eingegangen war. Marie erwähnte schon früher in ihren Briefen, daß er oft in ihr Elternhaus komme, worüber der Bräutigam, wie es scheint, einige Anwandlungen von Eifersucht hatte. Waren diese auch sicherlich unbegründet, so hatte er eben nur zu Recht mit der Empfindung, daß dieser Herr ein Störenfried sei, der im Hause seines Angestellten nichts zu suchen habe. Zunächst ist damit das Familienleben gänzlich zerstört; und wenn auch das Ehepaar später wieder zusammen lebte, so sind doch natürlich Glück und Friede unwiederbringlich dahin. Marie, die mit großer Liebe und kindlicher Verehrung an ihrem Elternhause gehangen hat, leidet furchtbar unter dieser Katastrophe. Sie fühlt sich gänzlich heimatlos und spricht zum erstenmal selbst den Wunsch nach einer Beschleunigung der Heirat aus. Dem scheinen hauptsächlich pekuniäre Schwierigkeiten im Weg gestanden zu haben, und es mag sehr hart für den Bräutigam gewesen sein, dem Mädchen in seiner bedrängten Lage keine Heimat bieten zu können. — Aber auch ihre Gesundheit fängt um diese Zeit an, sich sehr zu verschlechtern. Sie hatte im Januar 1890, zur Zeit des ersten Auftretens der Influenza, einen sehr schweren Anfall, von dem sie sich offenbar nie wieder erholt hat. Sie muß ihre Stelle bald aufgeben, und die letzten 1½ Jahre ihres Lebens, in denen sie sich krank und heimatlos bald da bald dort aufhält, sind wirklich ein Leidensweg, den man nicht ohne schmerzliche Teilnahme verfolgt.

Den letzten Anhalt findet sie bei der Braut ihres Bruders, einer Witwe in Barmen, die sie zu sich ins Haus nimmt. Im letzten Sommer sucht sie noch auf Anraten ihres Bräutigams eine Wasserheilanstalt bei Köln auf, in der eine Naturheilmethode ähnlich der Kneippschen betrieben wird. Diese Kur hatte gar keinen, wenn nicht negativen Erfolg, und Marie kehrte wieder nach Barmen zurück. Von dort nahm sie der Bräutigam noch für einen Monat mit zu seinen Eltern, wo sie, wie es scheint, die Zeit seiner Ferien friedlich und glücklich mit ihm verbracht hat. Sie kehrte dann wieder zu ihrer Schwägerin zurück, bei der sie nach kurzer Zeit starb. —

Der Herausgeber der Briefe — vermutlich der Bräutigam unter einem Pseudonym — sagt in der Vorrede:

„Es ist meines Wissens der erste Fall, daß mit diesem Werke

dem deutschen Schrifttum Frauenbriefe aus dem werkthätigen Volke im Zusammenhange übergeben wurden. Bis jetzt hatten nach altem Herkommen nur Frauen der sogenannten bessern Stände: Fürstinnen, Schriftstellerinnen, Künstlerinnen u. s. w. die Anwartschaft auf litterarische Verewigung, — mit diesem Zopfe wird hiermit einmal gründlich aufgeräumt! Alle Welt schwärmt heutzutage für naturalistische, das zeitgenössische Leben und Treiben möglichst treu und wahr schildernde Werke; doch was sind dichterische Phantasiegespinnste gegen diesen schlichten, ergreifenden Lebensroman eines armen, edlen Mädchens? Längst, wenn die Werke von Tages- und Zeitgrößen verschwunden, dürften noch die Briefe einer liebenden Bergmannstochter bei tiefern Gemütern Sympathie und Begeisterung erwecken! Sie werden nie veralten, solange das treue deutsche Herz schlägt und die Liebe Kränze windet; denn sie tragen als ewiges Wahrzeichen die strahlende Krone des Volksempfindens an sich und sind mit dem Herzblute eines edlen, liebenden Weibes durchtränkt!"

Einen Roman kann man dies Leben mit genau demselben Recht nennen wie jeden anderen Lebenslauf auch. Es ist die einfache, nackte Wirklichkeit ohne den leisesten Versuch einer künstlerischen Verklärung. Meiner Empfindung nach ist ein thatsächliches Menschenleben eine zu ernste Sache, als daß ich es einen Roman nennen möchte. Doch sind das Äußerlichkeiten oder Geschmackssachen, über die sich nicht streiten läßt, so wenig wie darüber, was einem besser gefällt, „dichterische Phantasiegespinnste" oder ein wahrheitsgetreues Bruchstück aus einem wirklichen Leben. Anders ist es, wenn der Herausgeber meint, daß sein Buch den gleichen Wert habe, wie die nach altem Herkommen veröffentlichten Briefe von Frauen der sog. besseren Stände. Ich gebe gern zu, daß von dem, was jahraus, jahrein an Briefen und Memoiren veröffentlicht wird, ein gut Teil Klatsch ist, der nicht verdient, der Nachwelt überliefert zu werden. Die besseren dieser Sammlungen haben aber doch neben dem historischen oder kulturgeschichtlichen Wert, den sie etwa bieten, auch noch ein rein menschliches Interesse, wie wir es hier nicht finden: bedeutende Persönlichkeiten in dieser intimeren Weise kennen zu lernen, sei es auch nur ihr Bild, wie es sich in der Seele einer befreundeten Frau wiederspiegelt, hat bleibenden Wert; während weder die Gedanken einer Köchin über die Ereignisse der Welt noch die Interna aus den Haushaltungen des Fabrikanten X., des Postdirektors Y. oder des Rentners Z. an sich ein solches Interesse erwecken.

Dagegen möchte ich dem Herausgeber beipflichten, wenn er die

Briefe als eine Stimme des Volksempfindens bezeichnet. Darin liegt in der That ihr Reiz und ihr Wert. Es ist ein Glied unseres deutschen Volkes, dessen Stimme wir da vernehmen, und zwar eine Volksgenossin, auf die jede Nation stolz sein könnte. Sie zeigt, wie reiche Schätze an Gemüt und Empfindung, an Tüchtigkeit und Treue in unserm Volk noch liegen, und wie man nur allzuoft achtlos an ihnen vorübergeht.

Es ist schon keine Kleinigkeit, und viele gebildetere Frauen brächten es nicht fertig, mit jemandem, den man nur ein einziges Mal gesehen, und zwar in nichts weniger als unbefangener Weise, drei Jahre lang einen Briefwechsel zu führen, bei dem die Korrespondenten nicht mit der Zeit erlahmen und sich allmählich fremder werden, sondern der sie in der That einander näher bringt, so daß sie bei persönlichem Zusammentreffen sich als alte Bekannte fühlen. Man sollte kaum glauben, daß in unsrer Zeit der Eisenbahnen und Telegramme (die Briefe entstammen den Jahren 1883—91) noch solche Korrespondenzen geführt werden, um so weniger, wenn man liest, wie wenig Zeit das Mädchen meist dafür frei hatte, wie oft sie spät abends müde und unter den ungünstigsten äußeren Umständen schreibt. Rührend ist auch die äußere Form der Briefe. Fast in jedem bringt sie einen kurzen Vers, bisweilen aber ganz lange Gedichte, die sie entweder auswendig gekonnt hat, oder die sie sich die Mühe gemacht hat, Wort für Wort aus einem Buch abzuschreiben. Unter den Dichtern, die sie so anführt, nenne ich (ich greife aufs Geratewohl heraus) Geibel, Lenau, Goethe, Heine, Theodor Körner, den sie ihren Lieblingsdichter nennt, Rückert, Robert Prutz u. a. Auch einzelne von ihr selbst verfaßte Gedichte finden sich, die allerdings auch den bescheidensten an eine Naturdichterin zu stellenden Anforderungen doch nicht genügen. Das Allermerkwürdigste in dem Briefwechsel sind aber die sogenannten „wissenschaftlichen Beilagen“, förmliche Aufsätze über Themata, die sich die Korrespondierenden — denn auch er scheint ihr solche Arbeiten geschickt zu haben — entweder selbst gestellt oder gegenseitig aufgegeben haben. Von ihr sind neun solche Beilagen da: Meine Anschauungen über Erziehung der Kinder, Backfischjahre, Ballkönigin und Naturschwärmerin, Über die Kleidung und den Schmuck einer Frau rc. Sie sind weiter nicht besonders originell oder geistreich, auch enthalten sie lange Stellen, die sie — aber immer gewissenhaft zwischen Gänsefüßchen — aus Büchern abgeschrieben hat; aber sie zeigen doch, wie fleißig und regsam sie war. Jedenfalls kann man bei diesem Liebespaar von einem Band geistiger

Gemeinschaft und geistigen Austausches sprechen, wahrscheinlich mehr als bei manchem Brautpaar, das über mehr Zeit und mehr geistige Ressourcen verfügt.

Ich habe schon eingangs erwähnt, wie kindlich unschuldig sie einem zu Anfang des Buches entgegentritt. Daß das bei einem Mädchen der unteren Stände viel mehr heißen will als bei einem wohl behüteten Töchterchen aus guter Familie, brauche ich nicht auszuführen. Trotz des vielen Häßlichen, das ihr im Leben entgegentritt, kann man auch sagen, daß sie sich im Grund diese Gesinnung bewahrt hat und sich, einem innersten Trieb ihrer Natur folgend, diese Dinge so fern wie möglich zu halten wußte. Überhaupt versteht sie trotz ihrer sanften bescheidenen Art, sich ihre Atmosphäre so zu erhalten, wie sie ihr zusagt. Auch der Bräutigam hat in dieser Beziehung eigentlich wenig Einfluß auf sie. Er ist ein leidenschaftlicher Anhänger der Naturheilmethode und hat ihr in Verehrung dieses, seines Götzen mehrfach Bücher geschenkt, die ihr offenbar sehr wenig gefallen haben, die sie sich aber auch mit aller Energie vom Leib hält. Der Arzt in Barmen, der sie in ihrer letzten Krankheit behandelt hat, soll gesagt haben, daß die verkehrte Behandlung und Wasserkur in Köln ihren Tod mit verschuldet habe. Dagegen verwahrt sich Treugold in seinem Nachwort und wohl mit Recht, denn schwindsüchtig ist sie nicht erst dort geworden, und gegen die Schwindsucht weiß auch die wissenschaftliche Medizin noch kein Heilmittel. Aber es ergreift einen doch ein gelinder Schauder, wenn man von Kuren liest, die die schon hochgradig schwindsüchtige, beständig fiebernde Marie noch durchgemacht hat. Wenn der Barmener Arzt vielleicht statt verschuldet beschleunigt gesagt haben sollte, so ist das genau das, was sich einem gänzlich unmaßgeblichen Laienverstand bei der Lektüre auch aufdrängt.

— Im übrigen kommen natürlich die verschiedensten Gegenstände, Tagesereignisse und Erlebnisse im Verlauf einer so langen Korrespondenz zur Sprache. Ich möchte hier nur noch zwei Gebiete erwähnen, auf denen die Ansichten eines guten, verständigen Mädchens aus dem Volk vielleicht ein symptomatisches Interesse haben, die der Politik und der Religion. Von politischen Ansichten kann man bei ihr durchaus nicht sprechen, sondern höchstens von Liebhabereien und Abneigungen. Mit der letzteren beehrt sie in erster Linie das Zentrum und die kleine Exzellenz, deren Tod ihr beinahe eine Art von Vergnügen bereitet zu haben scheint. Mit warmen Worten der Verehrung und Bewunderung spricht sie von jedem der drei Kaiser,

unter deren Regierung die Briefe geschrieben sind. Dagegen ist sie durchaus keine Verehrerin Bismarcks; sie nennt ihn „einen Junker, der für das eigentliche Volk stets wenig Herz gehabt hat“. Von irgendwelchen umstürzlerischen Gelüsten ist sie aber himmelweit entfernt; sie selbst nennt sich einmal gut konservativ. Das ist sie gewissermaßen auch in religiöser Beziehung, und ihr Freund ist ihr vielfach zu aufgeklärt. Sie gehörte übrigens nicht der Landeskirche an. Ihr Vater war bei einem Aufenthalt in Düsseldorf zu einer Sekte übergetreten, der Apostolischen Gemeinde, deren Geistlicher, in der Gemeinde „Engel“ genannt, sie konfirmiert hat; auch beerdigt ist sie in Köln von dem dortigen „Engel“. Eine ihrer Stellungen war gleichfalls im Hause eines „Bruders“, der sie aber sehr ausgenützt zu haben scheint. Sie war überhaupt wenig für die Gemeinde eingenommen und besonders immer sehr abgestoßen von der Art, wie die Apostolischen Brüder ihren diesseitigen Vorteil mit dem jenseitigen zu verbinden wußten. In der Schule hatte sie aber an dem allgemeinen Religionsunterricht teilgenommen, doch scheint nicht sehr viel davon hängen geblieben zu sein. Sie erzählt auch selbst ganz harmlos, daß sie, „wie die andern während der Zeit gelernt, Tintendeckel geputzt oder über ein Häkelmuster nachgedacht hätte“. Eine große Rolle spielt das religiöse Leben nicht bei ihr. Auch unter den vielen Gedichten, die sie aufschreibt, sind kaum zwei oder drei von religiöser Färbung; Bibelsprüche oder Gesangbuchverse finden sich gar nicht. Was ihrem inneren Leben seine Weihe gegeben hat, sind die Worte weltlicher Dichter gewesen. Allein sie hat einen einfachen, kindlichen Gottesglauben, der ihr immer einen Rückhalt gewährt; sie betet und findet Ruhe darin; und „sie ist mit gläubig gefalteten Händen gestorben, und so ist sie auch begraben worden. Sie ist ja immer ein gutes, frommes Kind gewesen“. Mit diesen Worten ihres Bräutigams wollen wir Abschied von ihr nehmen und ihm die Versicherung geben, daß sein Wunsch sich erfüllt hat, wir mögen sie von Herzen lieb gewinnen. A. S.



Das VII. deutsche Bundes-Kegelfest.

Das VII. deutsche Bundes-Kegelfest habe ich zwar nicht mitgemacht, aber ich kann doch darüber berichten. Denn wie es verläuft und ob es zu einem guten Ende kommt oder nicht, ist für uns vollkommen gleichgültig. Es handelt sich nur um die Möglichkeit eines solchen Festes, um die Thatsache so häufiger Wiederkehr eines solchen Festes. Man braucht diese Dinge nicht so überaus tragisch zu nehmen, obgleich sie schmerzlich sind. Man braucht überhaupt eine Menge schmerzlicher Erscheinungen nicht so fürchterlich ernst zu nehmen, wenn man nur darüber einig ist — ob mit anderen, ist vergleichsweise unwichtig — wenn man nur mit sich darüber einig ist, daß man ewige Dinge ernst nehmen muß und nimmt.

Zweierlei ist aus der Thatsache eines siebenten deutschen Bundes-Kegelfestes zu entnehmen — den alten Dreiteilungs-Theoretikern zuliebe behalte ich mir sogar für den Schluß noch ein Drittes vor. — Zweierlei ist aus der unumstößlichen Thatsache, daß sich 2000 oder mehr erwachsene Menschen irgendwo versammeln, um sich im Namen des Kegelns in Spirituosen und Reden zu berauschen, immerhin zu entnehmen, daß es mit unserem Nationalwohlstande nicht so gar schlecht stehen kann und daß der Ideenwohlstand unseres Volkes nicht in demselben Verhältnis zugenommen hat. Ich will zugestehen, daß es schließlich nichts schadet, wenn Bewohner der verschiedensten Landschaften sich einmal auf irgend einem Flecke deutscher Erde zu nutzlosem und gleichsam neutralem Thun zusammenfinden, um fern von politischer Absichtlichkeit ein paar Tage der Ewigkeit abzustehlen; ich mache aber ein ernsteres Gesicht, wenn ich sonst vielleicht ganz verständige und achtbare Leute sich für eine durchaus platte Sache in eine läppische Einheitsbegeisterung hineinarbeiten, wenn ich den deutschen Gedanken in den dentschen Vereinen jedweder Artung in geradezu kümmerlicher Weise mit einer gewissen vereinsbüreaukratischen Technik ausstaffiert und dadurch verstümmelt sehe. Denn diese deutschen Kegler und was sie alle sind, die Radler, Ball- und Lawn-Tennisspieler, haben, sobald sie ein paar Wochen spielen, nichts Eiligeres zu thun, als einen Verein zu bilden, sich zu einem Gau zusammenzuschließen und endlich das Ganze durch die Zusammenberufung eines Verbandstages zu krönen, auf dem die Gründung zunächst einer Verbandszeitung beschlossen und die striktesten Vorschriften über ihre Spiele erlassen und für jedes Mitglied bei Strafe der Aus-

schließung verbindlich gemacht werden. Dieselben Leute, die sich jeder polizeilichen Anordnung als einem Eingriffe in ihre angeborenen Rechte widersetzen, die sich fast gar nicht mehr darum kümmern, wie Gesetze zustande kommen, fügen sich willig jedem dreisten Verbandspolitiker und jedem schmeichlerischen Eitelkeitsagenten, der nichts als die eigne Person unter der Firma der tönendsten Ideale in höchst unlauterem Wettbewerbe vertritt. Das, was Spiel sein soll, wird sogleich, dem Zuge der Zeit, oder was schlimmer wäre, dem Zuge des deutschen Charakters gehorsam, in die spielwidrige Form einer Gau- und Verbandsgesetzgebung gegossen, und die eigentliche Bethätigung freien und gesunden Spieltriebes wird fast Nebensache. Die Formen, das Gebahren und die Wichtigthuerei haben unsere Vereinsgrößen und die große Schar der Vereinsmitglieder unseren Parlamentariern merkwürdig schnell abgelernt.

Derselbe Jüngling, der von unserem Verfassungsleben schlechterdings keine Ahnung hat, weiß ganz genau, wie er einen Antrag, der vielleicht auf die Einführung einer neuen Spielunart, auf die Aufhebung einer ihm lästigen Meisterschaftserschwernis, die neue Regelung irgend einer Unwichtigkeit abzielt, zunächst seinen Klubgenossen — ob sie ihn nun mit „All Heil", „Gut Holz", „Gut Schlag" oder sonst einem Zuruf begrüßen, soll gleichgültig sein — plausibel machen, dem Gauvorstande als annehmbar und dem Verbande als eine dringende Notwendigkeit vorstellen muß.

Während das ernst-parlamentarische Leben trotz des gewaltigen Gebäudes, das man in Berlin für seinen Mittelpunkt errichtet hat, in weiten Kreisen des deutschen Volkes immer mehr an aufmerksamer Teilnahme verliert, während die gewählten Vertrauensmänner der Wahlkreise es sich immer mehr mit der Ehre genug sein lassen und die Verpflichtung immer weniger zwingend empfinden, macht sich ein Vereinsparlamentarismus, wenigstens in Norddeutschland, breit, daß man zu der Überzeugung kommt, es sei doch wohl die Volksvertretung ein vor der Zeit gewährtes Spielzeug gewesen, das, wie in der Kinderstube, nur Schaden anrichtet und nur zu bald zerstört wird.

Die verpolterten Bausteine und geköpften Zinnsoldaten lassen sich verschmerzen, wenn sie, erneut geschenkt, bei den Kindern auch später nie wieder den Eindruck machen werden, den sie erregen würden, wenn man sie erst jetzt gewährte, aber die Verfehlungen in der Leitung und im Leben des Volkes rächen sich mit ganz anderer Wirkung.

Unser öffentliches Leben krankt an den mannigfachsten Gebrechen,

worunter der eine die, der andere jene Erscheinungen verstehen und einbegreifen möchte; aber sein Abbild, das Vereinsleben, treibt die sonderbarsten Blüten in üppiger Fülle, Anzeichen einer trotzdem nicht unverdächtigen Gesundheit.

Nicht herzhafte Fröhlichkeit hört man aus dem lauten Gelächter dieser festbeflissenen Männer heraus, und nicht muntere Lebenslust strahlt aus ihren breiten Gesichtern. Laut und protzenhaft ist ihr Gebahren, forciert ihre Lustigkeit und unglaublich dürftig ihre festgestaltende Phantasie. Sie glauben im Grunde selbst nicht an sich, nicht an die Festwürdigkeit ihrer Ziele und nicht an die Lauterkeit der Absichten ihrer gefeierten Verbandsheroen und auch nicht an die gefüllten Börsen ihrer Bundesbrüder, die es ihnen, denen es sie an schneidiger Geldverachtung zuvorthun wollen. Dieser Mangel an Wahrhaftigkeit, an Glaube und Vertrauen ist ein unheimlicher Zug, der nicht nur diese Leute entstellt; er ist ein Gemeinübel unsrer Zeit; der hohe Ton der schmeichlerischen Tagespresse kann nicht darüber hinwegtäuschen. Unmöglich ließe sich ein fest in sich ruhendes Volksbewußtsein so schnell und so willig in immer neue Sensationen hineinlocken, bald für einen Li-Hung-Tschang in völlig unbegründeten Begeisterungstaumel versetzen, dann zu einem Entrüstungssturm gegen die Rede eines Prinzen entflammen, dann wieder durch Übertreibung sozialer Gefahren gruselig machen, dann wieder einschläfern, um für ein neues Aufflackern der ermüdeten Lebensgeister frische Kräfte zu sammeln. Es kommt bei all diesem ruckweisen Aufrütteln der Volksseele nichts Ernsthaftes und Bedeutendes zu Tage, weil das Spiel zu oft wiederholt ist; einige ehrgeizige Leute mögen ja gelegentlich dabei auf ihre Rechnung kommen, indem sie für eine kurze Spanne Zeit durch ihre Spezialität sich durchzusetzen verstehen, wie die großen Reklamekünstler durch unerhörte Anstrengungen eine Zeit lang die Blicke der ermüdeten Zeitungsleser auf ihre auffallenden Ankündigungen zu lenken wissen, um ein vielleicht momentan einträgliches, aber nicht solides Geschäft zu machen. Es fehlt Wahrheit und Überzeugung und deshalb auch die weitreichende Wirkung.

Nervosität und Ermüdung werden allgemein als fast berechtigte Eigentümlichkeiten unseres Geschlechtes zugestanden und Hochgebirgstouren, Sommerfrischen und das Spiel als notwendige Gegenmittel dagegen verordnet, ganz als ob durch diese neuen Erregungen das Leiden nicht noch verschlimmert würde. Denn alle diese schönen Dinge, wie Bergbesteigungen, Reisen, Bewegungsspiele, Rudern und Radeln werden in den Formen des modischen Sports betrieben, der

keinen Beifall und nicht eine solche Verbreitung fände, dürfte er nicht auf ermattete und nach neuem Kitzel der Eigenliebe lechzende Seelen rechnen. Und es giebt Leute, die sich noch etwas darauf zu Gute thun, daß sie einen neuen Lockruf erfunden haben. Das Spiel der Knaben und Mädchen ist eine schöne Sache, und unsere Eltern und Voreltern haben es geübt nach ihrer Weise und sind aufrechte Menschen dabei geworden, ohne daß sie der Anleitung der Regeln und des Zwanges bedurft hätten. Auf dem Lande, wo die Kinder durch ihre Eltern von selbst zu früher Bethätigung der Körperkräfte angehalten werden, und doch noch immer einige Spielstunden der Arbeit abzugewinnen wissen, ist die Einführung der Schulspiele gewiß vollständig überflüssig. In den größeren Städten hat es seine Berechtigung, daß man Gelegenheit und Platz zum Spielen schafft. Aber man hüte sich doch, durch Importierung der englischen und amerikanischen Spielweise unsere einheimischen Spiele zu verdrängen und ihnen bei der Jugend den Reiz künstlich zu rauben. Der auf zum Teil kindlichen Ehrgeiz gestellte Sport wird hoffentlich bei uns nicht siegen, und hoffentlich auch auf den Spielplätzen das Notizbuch in der Hand des Spielleiters und der Champion und der nackte Ehrgeiz nicht populär werden; denn sonst liefe das Spiel Gefahr, Ernst zu werden, wie der Ernst der Schule seinerseits in vielen Beziehungen schon sich in Spiel zu verflüchtigen bedenkliche Neigung zeigt, und überdies führt der Sport oder die auf den Rekord abzielende Behandlung der Jugendspiele dazu, daß nur mehrere Favorits sich mit nicht wünschenswerter Leidenschaft den Übungen hingeben, während die große Menge der Mitschüler in dem begründeten Gefühl der Unzulänglichkeit sich nur halbe Mühe giebt und sich schließlich zum müßigen Zuschauen erniedrigt. Unsere Großväter würden erstaunt sein über unsere Jugend, der die Überbürdung suggeriert wird, und die auf den zu ihrer Erholung und Gesundung geschaffenen Spielplätzen sich so ernsthaft, sportsmäßig, einfach komisch gebärdet.

Wie die Alten, so die Jungen! Die Väter betäuben sich in Verbandsfesten, und die Jugend läßt sich ihre Spiele von den Erwachsenen einrichten. Handfestes Zutrauen zu sich selbst fehlt, darum schließen sich die zagen Seelen zu immer neuen Benennungen zusammen, an deren Wert sie zwar selbst nicht recht glauben, die aber ein gewisses Herdensicherheitsgefühl geben. Jugendfrische Fröhlichkeit ist selten geworden und würde noch seltener sein, bräche nicht trotz aller Kongresse immer wieder die Urwüchsigkeit unseres Ge-

schlechts hervor, das sich auch ganz gewiß nicht wird durch Verbandsmehrheiten heilen lassen.

Wäre ich Gesetzgeber und hätte ich etwas zu sagen, so verböte ich bis zum Schlusse dieses Jahrhunderts trotz aller entgegenstehenden Paragraphen aller Vereinsgesetze aller Bundesstaaten die Abhaltung jedweden Kongresses, welches idealen oder materiellen Zieles oder Zweckes er sich auch rühmen möchte, und überließe bis dahin, bis zum 31. Dezember 1900, einmal das deutsche Volk sich selber. Denn sonst müßte ich es noch erleben, daß noch ein Verband gegründet wird zur Feststellung des wirklichen Anfanges des nächsten Jahrhunderts und zur würdigen Begehung dieses seltenen Augenblicks.

Aber ich bin kein Gesetzgeber und habe nichts zu sagen, und darum werden wahrscheinlich noch zehn Denkmäler errichtet werden, es wird noch mancher Kongreß tagen, noch das eine oder andre Verbandsorgan eingehen, das eben gegründet ist, es wird auch noch der Streit beginnen über den wirklichen Anfang des nächsten Jahrhunderts, und es wird zwei Parteien geben, von denen die eine so, die andre so feiert, und die den Unsinn der unseligen, täppischen Einheits- und Verbandsmeierei in das wirkliche nächste Jahrhundert hinüberschleppen.

Das ist nun einmal so. Die Krone alles Wahnsinnes wäre aber nun, den Vorschlag zu einer Einigung und Zusammenkunft aller, die sich für vernünftige Leute halten, zu machen. Die es sind, haben sich schon geeinigt, und daß sie nicht zusammenkommen, ist ein Segen. Das sind die, die in stiller Tüchtigkeit weit in den Landschaften deutscher Zunge verstreut, ohne sich um andrer Leute Narrheiten zu kümmern, ihrem Werke nachgehen. Und deren giebt es, Gott sei Dank, noch Millionen. Woher sollte sonst der Wohlstand herrühren, ohne den, was sich so laut und ungeberdig an die Öffentlichkeit drängt, gar nicht bestehen könnte? * * *



Anti-Larochefoucauld.

(Fortsetzung.)

Weil ich dem Kleon seine Erfolge nicht gönne, nennst du mich neidisch? Du irrst; ich weiß nur, daß er sie dem Phokion gestohlen.

Der Neid ist oft nur eine Übergangsstufe vom Verlangen zur Entsagung.

Der Neid ist oft nur ein Kampf zwischen dem Selbständigkeitsgefühl und der Lust, sich liebend zu ergeben.

Eitelkeit ist Demut vor jedermanns Beifall, selbst dem eigenen.

Wie oft ist Hochmut nur Notwehr gegen eine geheime, unaufhörlich nagende Selbstkritik! Theagenes will sich mit niemandem verglichen wissen, weil er jede Vergleichung im geheimen fürchtet.

Mancher Bescheidene berauscht sich heimlich in Selbstruhm, während der Eitle öffentlich sein Fläschchen Lob schlürft.

Eitelkeit ist nicht selten nur ein allzu gewissenhaftes Kundgeben der kleinsten Selbstzufriedenheit. Aus Furcht, seine Freude am Eigentum heuchlerisch zu verbergen, zeigt manch Bescheidener sich eitel.

Es giebt eine Bescheidenheit, die nur grenzenlosem Hochmut gleicht.

Die Leute hassen die Eitelkeit nur deswegen so, weil sie ihren glücklichen Besitzer für ihren Neid und ihre Anfeindung unverwundbar macht.

Wie gewisse Säfte den Körper vor anderen Säften schützen, so sichert die Eitelkeit manche Seele vor schlimmeren Gebrechen.

Manche Lüge ist nur Nachgiebigkeit gegen ein schlechtes Gedächtnis.

In einer zarten Lüge steckt oft so viel Menschenliebe, wie in einer bequemen Wahrheit Gleichgültigkeit gegen den Nebenmenschen.

Keineswegs beruht die Heuchelei nur auf Berechnung. Fast immer spielt eine geheime Sehnsucht nach der geheuchelten Tugend mit. Oft ist Heuchelei nur ein in Hast genommener Irrweg zur Tugend.

Manche Lüge ist nur eine furchtsame Wahrheit.

Es ist nicht alles Schein, was glänzt.

Heuchelei beginnt fast stets als unschuldiger Selbstbetrug. Man glaubt sich, daß man das sei, was man so gern wäre.

Der Kunsttrieb spielt beim Lügen mit, die Freude am Schaffen nicht existierender Dinge. Mancher ist nur ehrlich, weil er nichts erfinden kann.

Ich sag's Euch, und mögt Ihr mich deshalb tausendmal verdorben und verweichlicht und sogar verloren nennen, doch sag ich's Euch: es giebt Lügen, über die die Engel im Himmel lachen, und Ehrlichkeiten, über die sie weinen.

Wenige Lügen, an denen nicht der Belogene einen Teil der Schuld trüge.

„Er lügt um seines Vorteils willen". Wie verzeihlich! „Er lügt aus bloßer Freude an der Lüge". Wie uneigennützig!

Der Ehrgeiz ist eine großmütige Selbsttäuschung. Manch Edler meint, um äußern Beifalls willen zu thun, was er in Wirklichkeit nur aus Gehorsam gegen eine innere Stimme vollbringt.

Was kann uneigennütziger sein, als für die Schaumflocke „Unsterblichkeit" sich abmühen?

Er dient dir, opfert all seine Kräfte deinem Vorteil und will dafür nichts als dein Lob. Und du glaubst alle Schuld gegen ihn ledig zu sein, sobald du ihn ruhmsüchtig und ehrgeizig nennst?

Gerechtigkeit ist die Tugend der Hartherzigen.

Leidenschaftlichkeit ist die Sünde, an der man Gottes Lieblingskinder erkennt.

Der Gott, der die Sintflut geschickt hat, wird es verzeihen, wenn ein schwacher Mensch das Kind mit dem Bade verschüttet.

Fanatismus nennen wir eine übermäßige Leidenschaft, andere glücklich zu machen.

Er gab sich ganz hin, er opferte seinen Idealen sein besseres Selbst sogar. Es war im eignen Fleische, daß er seinem Gotte Menschen opfern lernte.

Allen Fanatismus kann nur verurteilen, wer ein Fanatiker des Mittelmaßes ist.

Er ist nicht untreu; er möchte bloß zu Vielen treu sein.

Auch in der Grausamkeit gegen andere waltet oft mehr die Askese als die Wollust.

Mancher würde so gerne in der Schlacht fliehen, und er bleibt nur, weil er den Mut seiner Feigheit nicht besitzt.

Faulheit ist der Luxus der Armen.

Der Geiz ist nicht immer jene wütende Karikatur, die Euch Molière gemalt hat. Mancher sitzt unter seinen Schätzen nur wie ein gemütlicher Familienvater, der sich ungern von den Seinen trennt.

Der Esel wird nie heftig, aber der Löwe.

Die Sucht, sich zu berauschen, beginnt mit der Sehnsucht nach hellen Momenten und wird bald zur Flucht vor dunkeln.

Es giebt keinen Verbrecher, der nur um des Erfolges willen sündigte; eine gewisse Liebe zum Handwerk spielt bei jedem Rückfall mit.

(Schluß folgt.) Eremita.



Armenien.

Was ist aus Armenien geworden, oder was wird noch aus Armenien werden? Das ist eine Frage, die recht schnell aus der deutschen Presse verschwunden ist. Eine Zeit lang erregten die entsetzlichen Metzeleien in Armenien berechtigtes Aufsehen. Sie schienen wie ein Blitz am heitern Himmel aufzutreten. Sehr bald nachher ist es wieder ruhig geworden. Neuerdings beschäftigen die Ereignisse auf Kreta und in Mazedonien wiederum die Presse. Die Völker weit hinten in der Türkei erregen beständig unsere Aufmerksamkeit.

Die deutsche Presse hat sich in der armenischen Frage durchaus nicht ihrer Aufgabe gewachsen gezeigt. Sie hat nach ihrer bekannten Mode hin und wieder einige Neuigkeiten, einzelne verzettelte Nachrichten gebracht. Das war alles. Weder ist sie eingegangen auf die treibenden Ursachen zu den armenischen Unruhen, noch hat sie eine zusammenhängende Schilderung des Verlaufs gebracht, noch hat sie irgendwie versucht, eine gesunde öffentliche Meinung über die Lage in Armenien zu schaffen. Es ist ja gewiß nicht leicht, über die Verhältnisse in der Türkei gut und klar zu berichten. Denn da ist es noch viel schlimmer als unter dem Saarpaschatum, da giebt es noch keine geregelte Post und keinen Zeitungsdienst, da bringt im allgemeinen nur über die Grenze, was der türkischen Regierung genehm ist. Man muß da eben eigene Berichterstatter an den Ort der Ereignisse schicken, um Zuverlässiges zu erfahren. Auch bei Missionaren kann man unter solchen Verhältnissen in der Regel genaue Erkundigungen einziehen. In Armenien wirken eine große Anzahl amerikanischer Missionare, von denen man ausgezeichnetes Material hätte erhalten können. Mindestens wäre es die Aufgabe der Presse gewesen, ihnen zugesandte gute Berichte aufzunehmen. In Deutschland hat sich für Armenien am meisten die evangelische Allianz interessiert.

Der Vorsitzende derselben schickte der Kreuzzeitung einen Bericht über Armenien, worin, wie nicht anders möglich, auch die türkische Regierung ungünstig beleuchtet wurde. Die Kreuzzeitung nimmt ihn auf. Da erscheint alsbald ein Herr von der türkischen Botschaft auf dem Redaktionszimmer und droht, in einem zweiten ähnlichen Falle die Kreuzzeitung in der Türkei zu verbieten. Und richtig, ein zweiter Bericht findet die Thür der Redaktion verschlossen. Wo bleibt da das Christentum, das diese Zeitung mit besonderem Stolz zu vertreten sich rühmt?

Was können wir nun heute in Wahrheit über die armenischen Unruhen feststellen? — Die Pforte ist durch den Berliner Vertrag von 1878 von den Mächten verpflichtet worden, in den sechs armenischen Provinzen Reformen im Interesse der Christen einzuführen. So sollten in den Zivilbehörden, bei der Polizei und den Gerichten zur Hälfte Christen angestellt werden, und anderes mehr. England schloß daneben noch die Cyprische Konvention, worin es der Türkei den gegenwärtigen Besitzstand und namentlich Schutz gegen Rußland verbürgte, dafür aber eine Art Aufsichtsrecht über die versprochenen Reformen und die Insel Cypern erhielt. Die Mächte, und mit besonderer Gewissenhaftigkeit England, haben dann von Jahr zu Jahr mit der Pforte über die Reformen verhandelt. Aber das Papier ist in der Türkei sehr geduldig, und der Schein das Einzige, worauf die Pforte sich etwas zu gute thut. Im Leugnen ist man dort Meister und findet eine besondere Genugthuung darin, mit ernstester Miene andere an der Nase herumzuführen. Die englischen Blaubücher sind in dieser Beziehung eine sehr interessante Lektüre. Schließlich ist die Türkei des Gedrängtwerdens überdrüssig geworden und hat auf diese Weise die armenische Frage gelöst. Sie hat die Armenier, die die fleißigste und betriebsamste, auch an Zahl die am meisten zunehmende Bevölkerung unter dem Halbmond sind, ausgeraubt und wirtschaftlich vernichtet und einen Teil der widerstandsfähigen Männer aus der Welt geschafft. Es ist dies von alters her ein in der Türkei beliebter Weg, alle unbequemen Leute einfach auf die Seite zu bringen. Dies Mittel mußte auch hier herhalten. Der Sultan wollte zeigen, daß er trotz Europa in seinem Reiche Herr ist und machen kann, was er will. Dies ist schlechterdings die einzige Ursache für die Metzeleien.

Bereits vor zwei Jahren wurden zwei durchaus harmlose armenische Geistliche, Angestellte der amerikanischen Mission, gefangen genommen. Die amerikanische Regierung schlug sich ins Mittel, und sie mußten freigelassen werden. Dann wurde im August 1894 in

Sassun eine große Metzelei veranstaltet. Schon damals kamen 8000 Männer um, 25 Dörfer wurden verwüstet, ihre Frauen und Kinder wurden ins Elend gestoßen. Daraufhin beriefen Frankreich, Rußland und England eine Kommission, die nicht locker ließ, bis der Sultan einige kräftige Maßregeln ergriff. Sie waren ihm aber bald wieder leid, und er beschloß, den alten Weg zu beschreiten. Es kamen dann zwar einige kleinere Unruhen auf armenischer Seite vor, die durch Agitatoren veranlaßt waren. Aber es ist vollständig falsch, wenn eine schlecht unterrichtete Presse den Armeniern die Schuld an dem Einschreiten des Sultans beigemessen hat. Die große Menge des Volkes hatte mit der Agitation gar nichts zu thun. In London hat ein revolutionäres armenisches Komite seinen Sitz. Aber man bestraft das russische Volk nicht, wenn in Genf russische Revolutionäre Verschwörungspläne ausdenken. Es ist charakteristisch, daß sich die Metzeleien lediglich auf die Provinzen beschränken, für welche die Reformen verlangt wurden; die anderen Armenier hat man ganz ungeschoren gelassen. Die sämtlichen Metzeleien sind genau auf einen Tag bestimmt worden. Man hatte zum Teil vorher von dem Vorhaben Wind bekommen. Die Amerikaner hatten in Cilicien ein Kriegsschiff ankern lassen. Deshalb ist ihnen nichts geschehen, und in geradezu heroischer Weise haben die amerikanischen Missionare, namentlich auch Frauen, auf dem gefahrvollen Standort ausgehalten. Die Metzeleien wurden mit einem Trompetenstoß begonnen und ebenso beendet. Die Armenier wurden zu einzelnen Ausschreitungen geradezu angestachelt und auf hinterlistige Weise entwaffnet. Türken schossen in die Moschee und behaupteten: christliche Armenier wären es gewesen. Die türkische Landbevölkerung hatte man zur Plünderung in die Stadt bestellt, ebenso die Kurden und Tscherkessen.

Man ließ den Armeniern die Möglichkeit, zum Koran überzutreten und dadurch sich von den Verfolgungen zu befreien. Nur wenige sind es gewesen, die eine Verleugnung ihres Glaubens den grausamsten Qualen vorgezogen haben; und selbst bei diesen war es mehr die Rücksicht auf die Familien als der Selbsterhaltungstrieb, die sie weich gemacht hat. Wir haben dabei Geschichten von christlichem Glaubensmut erleben dürfen, die zu dem Erhebendsten zählen, was das Christentum aufzuweisen hat. Die Eigenart des orientalischen Charakters, der gerade eine sehr zähe passive Widerstandskraft besitzt, mag ja das Ihre dazu beigetragen haben.

Erst auf die Metzeleien hin brach in Zaitun ein Aufstand aus. In diesem einen Falle griffen die Mächte ein. Der Sultan wurde

gezwungen, sie nicht zu bestrafen, sondern mit ihnen einen Vertrag zu schließen und ihnen einen christlichen Gouverneur zu schicken.

Verschiedene christliche Unterhaltungsblätter haben gute Beschreibungen im einzelnen gebracht. Die Zahl der Gemordeten beläuft sich auf 60—80000 nur nach oberflächlicher Schätzung. Den Wert der geraubten Güter hat man auf 200 Millionen bemessen. Mehr als 1/2 Mill. Frauen und Kinder sind an den Bettelstab gebracht worden. Für Jahre hindurch wird in den geplünderten Provinzen aller Handel und Wandel darniederliegen; die Armenier waren der wohlhabendste Teil der Bevölkerung.

Und dies alles ist geschehen unter den Augen des christlichen Europas, das ruhig und gemütvoll den Metzeleien, einer Christenverfolgung — denn das war sie, wenn auch mit politischem Hintergrunde — mit angesehen hat, wie sie in ähnlicher Schwere kaum je da gewesen ist. Wahrlich, die Politik der europäischen Mächte hat den niedrigsten Stand erreicht, der denkbar ist. Jede Verfolgung idealer Interessen ist ihr abhanden gekommen, sie huldigt dem reinsten Egoismus. England allein war bereit einzugreifen, es zog seine Mittelmeerflotte zusammen. Aber Rußland sah den günstigen Augenblick, wo es einmal das ganze Erbe der Türkei antreten kann, noch nicht gekommen, und Frankreich, dieser offizielle Beschützer christlicher Interessen im Orient, hat sich ganz an Rußland verkauft. Deutschland aber hat die Bismarcksche Politik, die im Orient keine deutschen Interessen kannte, auf die äußerste Spitze getrieben. Wahrlich, da sind in früherer Zeit die Fürsten doch kräftiger den Glaubensverfolgungen entgegengetreten. Die deutsche Politik thut sich viel darauf zu gute, mit der Türkei befreundet zu sein; und die Deutschen gelten bei den Türken im Volksmunde namentlich seit dem Besuch unseres Kaisers in Konstantinopel als Brüder — als Brüder solcher Mordgesellen. Die deutsche Botschaft speist die deutsche Presse mit ganz einseitigen Mitteilungen und Urteilen.

Und doch sind es gerade die Mächte, und Deutschland im besondern, gewesen, die durch den Berliner Vertrag ihr Interesse am Orient bekundet und sich ein Oberaufsichtsrecht über die Türkei ausbedungen haben, die durch das beständige Drängen auf Reformen den Sultan gereizt und zum Losschlagen getrieben haben.

Was wird werden? Die Metzeleien sind ja zunächst der Hauptsache nach wohl vorüber. Der Sultan hat seine Macht gezeigt. Aber noch immerwährend bringen einzelne unheilvolle Gerüchte über die Grenze. Vorteil hat der Türke nicht gehabt. Am Ausfall der

Steuern wird er merken, was er angerichtet. Auf geraubtem Gut liegt kein Segen. Viele von den weggetriebenen Herden sind den Türken im letzten Winter schon verhungert. Den Kurden und Tscherkessen, denen das Plündern schon im Blute liegt, ist durch die behördliche Aufforderung nur das Handwerk lieb geworden, daß sie es nun auch gelegentlich den Türken gegenüber üben. Den Armeniern ist zunächst aller Mut genommen. Sie haben augenblicklich noch mit furchtbarer Not zu kämpfen. Aus England und Amerika sind ihnen zwar mehr als 2 Millionen zugeflossen. Aber diese Summen sind schon fast verbraucht. Und der nächste Winter wird noch manche Thräne zu trocknen und manchen Magen zu füllen haben. Die Deutschen haben für solche Zwecke das Geben noch zu wenig gelernt und nur etwa 100000 Mark zusammengebracht. Damit wollen sie Waisenhäuser gründen und so für das zukünftige Geschlecht sorgen. Ruhe werden die Armenier vorläufig halten müssen, Ruhe, wie sie der Kirchhof zeigt — bis die Verzweiflung es gelegentlich zu gewaltsamen Schritten kommen läßt. Eine große Aufgabe steht der Christenheit gerade jetzt in Armenien bevor, sich der Verlorenen anzunehmen, die die Not empfänglich gemacht hat. Sie sind bereits zum großen Teil Christen. Und die Christen selbst, die alte gregorianische, die römische und die protestantische Kirche sind sich näher gekommen. Diejenigen, welche noch den Koran verehren, haben gerade die wilde grausame Art ihrer Glaubensgenossen kennen und verachten lernen müssen. Daß die hohe Politik der christlichen Völker sich so unfähig gezeigt hat, um vom „kranken Manne“ mehr zu erreichen als ein 2. Stationsschiff zur Sicherheit für die Botschafter, Gott sei es geklagt! Lange kann es nicht mehr so fortgehen. Die Tage bis zum Tode des Türkenreiches sind gezählt. Kreta befindet sich seit langer Zeit im hellen Aufstande. Auch in Mazedonien springen glimmende Funken in die Höhe. Die europäische Kultur erobert den Halbmond. Nach Armenien wird ein bald vollendeter Bahnbau neuen Segen bringen. Syrien ist in der Eröffnung begriffen. Über weite Flächen Palästinas erglänzt das Kreuz. Wann werden die europäischen Mächte die Zeichen der Zeit erkennen?

Sangerhausen. H. Kötzschke.



Für die Redaktion verantwortlich der Verleger, an den man die für die Wahrheit bestimmten Aufsätze und Briefe persönlich richten wolle (C. Hauff, Firma: Fr. Frommanns Verlag in Stuttgart).



Christentum und Krieg.

1.

Sowohl die Kaiser des ehemaligen „heiligen" römischen Reiches deutscher Nation, als die „allerchristlichsten" Könige Frankreichs, als manche „Statthalter Christi auf Erden" haben einst Kriege geführt, sogar ausdrücklich im Namen Christi und Gottes. Auch heutzutage tragen weder evangelische noch katholische Fürsten und Völker Bedenken, sich zu bekriegen; man nimmt und legt den Eid zur Fahne ab; und tritt der Kriegsfall wirklich ein, so scheut man sich nicht, eine Bitte um Sieg dem Allerhöchsten vorzutragen. Ja, man führt sogar Diener Gottes und Christi mit ins Feld, damit sie durch den Hinweis auf das ewige Leben die Krieger zur höchsten Tapferkeit begeistern. Ist also **das** Christentum, was sich so heißt, so bietet das Verhältnis des Christentums zum Krieg nicht die geringste Schwierigkeit: die beiden vertragen sich ganz vortrefflich.

Wird trotzdem die Frage nach dem Verhältnis des Christentums zum Krieg ernsthaft aufgeworfen, so birgt sie den Zweifel in sich, ob unser sogenanntes Christentum auch wirklich Christentum sei. Und wenn sich zeigen sollte, daß das wirkliche Christentum sich mit dem Kriege nicht verträgt, und trotzdem auch die Christen den Krieg nicht vermeiden zu können glauben, so werden wir vor die Frage gestellt, ob nicht das Christentum durch die Notwendigkeit des Kriegs als Utopie erwiesen werde.

Diese beiden Fragen sind ernste, praktische Fragen der Gegenwart. Nicht nur starrt heute die ganze christliche Welt in Waffen: durch die Einführung der allgemeinen Wehrpflicht ist es, wenigstens bei uns, auch gänzlich der Erwägung des einzelnen Christen entzogen, ob er sich am Kriege beteiligen will.

2.

Jesus selbst hat sich über den Krieg nicht besonders ausgesprochen. Mittelbar aber gab er seinen Widerwillen gegen den Krieg und was zum Kriege führt unzweideutig kund: teils durch die Art seines Auftretens, teils durch die allgemeinen Grundsätze des Lebens, in die er seine Schüler einzuführen suchte.

Jesus hat es abgelehnt, der Messias, Befreier und König zu sein, den sein Volk erwartete. Das vor allem brachte ihm ja den schmählichen Untergang. Was ihm aber an dem überlieferten Messiasbild am meisten widerstrebte, das war gerade das Kriegerische darin. Der Messias sollte ein König sein nach der Weise seines Ahnen David; seine Legitimation sollte sein, daß er die heidnische Weltmacht, unter deren Joch Israel seufzte, darniederwarf. Dieser Messias wurde eben zur Zeit Jesu von weiten Kreisen seines Volkes mit fieberhafter Glut erwartet; denn die Knechtschaft unter Rom schien sich weder mit der Würde, noch mit dem Wohl des heiligen Volkes länger zu vertragen. Wer zum Kampf gegen Rom aufrief, war des Zulaufes gewiß. Als aber Jesus durch öffentlichen Einzug in Jerusalem seinen Anspruch auf die Stellung des Messias vor allem Volke kundgab, ließ er seinen Friedenssinn, seine Ungefährlichkeit so absichtlich hervortreten, daß er sich dadurch jeden Patrioten entfremden mußte. Dabei war er gewiß nicht nur von der Einsicht geleitet, daß eine Erhebung des jüdischen Volkes gegen seine Unterdrücker zur Zeit keine Aussicht auf Erfolg habe; hätte er sie für Gott wohlgefällig gehalten, so wäre er über diesen Zweifel gewiß durch den Glauben hinweggekommen: „bei Gott ist kein Ding unmöglich". Aber er wollte offenbar den Aufruhr, den Krieg überhaupt nicht; sogar der Kopf und Herz seiner Volksgenossen zerreißende Widerspruch, daß das Volk des allmächtigen, heiligen Gottes unter der Herrschaft der unreinen Heiden stehe, enthielt für ihn keine Aufforderung, eine gewaltsame Änderung der bestehenden Machtverhältnisse zu versuchen. Nach seinen allgemeinen Grundsätzen konnte es einen Grund hiefür überhaupt nicht geben.

Jesus hat nämlich erstens die Pflicht der Nächstenliebe von jeder Einschränkung befreit und ausdrücklich geboten, auch den Feind zu lieben. Die ganz allgemeine Fassung dieser Vorschrift nötigt uns, sie auch auf das Verhältnis der Völker zu einander anzuwenden. Dann ist aber ein Angriffskrieg nicht mehr möglich. Daß man bei einer vorhandenen politischen Spannung *aus* oder doch *in* Liebe

zum Feind damit beginnen würde, die friedliche Auseinandersetzung durch den Appell an die Gewalt abzulösen: das ist doch nicht denkbar.

Dem allgemeinen Gesetz der Nächstenliebe hat Jesus die spezielle, also besonders wichtige Ausführungsbestimmung beigefügt, daß man Gewaltthat nicht mit Gewaltthat vergelten, ja angedrohtes Unrecht nicht mit Gewalt abwehren, ja sich den Angriffen des Gewaltthätigen freiwillig preisgeben, dessen selbstsüchtige Absichten durch Entgegenkommen überbieten soll. Wir dürfen darin gewiß den tiefen Sinn finden, daß man auf diesem Wege weit eher günstig auf den Feind einwirken und das Verhältnis zu ihm bessern werde, als durch gewaltsame Vergeltung oder Abwehr oder Einschränkung seines Unrechts. Sollen auch diese Ratschläge auf das Verhältnis der Völker zu einander Anwendnng finden, so ist der Verteidigungskrieg ebenso unmöglich wie der Angriffskrieg. Jesus scheint nach diesen Äußerungen überhaupt keine Notwehr anzuerkennen: dann kann er auch die Notwehr im Großen, eben den Verteidigungskrieg, nicht berechtigt finden.

Endlich will Jesus aus seinem Kreise alles Herrschen durch Gewalt ausdrücklich verbannt wissen. Auch der Grundsatz: „Auge um Auge, Zahn um Zahn“, dem Jesus seinen Rat gegenüberstellte, dem Übel nicht zu widerstreben, war ein Grundsatz des jüdischen Rechts. Jesu Mahnung kann also kaum anders gedeutet werden, als daß er es für unrecht oder doch für ungut erklärte, sich mit Hilfe der öffentlichen Macht gewaltsam Recht zu verschaffen. Selbst aber Gewaltherrschaft auszuüben, hat Jesus seinen Jüngern ausdrücklich untersagt. „Ihr wisset, daß die als die Herrscher der Völker gelten, sie unterjochen und ihre Großen sie vergewaltigen. Nicht also soll es bei euch sein. Sondern wer groß werden will unter euch, der soll euer Diener sein, und wer unter euch will der erste sein, der soll der Knecht von allen sein. Denn auch des Menschen Sohn ist nicht gekommen, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und zu geben sein Leben zum Lösegeld für viele“. Sollen Jesu Jünger unter sich nicht durch Zwang, sondern durch Dienen, nicht durch gewaltsame Selbstbehauptung, sondern durch freiwillige Selbstaufopferung Herrschaft, d. h. Einfluß, ausüben, so sollen sie es nach außen natürlich auch nicht anders halten. Und dieser Rat ist ihnen nicht für eine Zukunft von unbestimmter Ferne gegeben, sondern für die Gegenwart, in der sie jetzt leben. Daß sie Krieg beginnen, es auf einen

Krieg ankommen lassen, einen Krieg annehmen, ist mit diesen Grundsätzen nicht verträglich.*)

Würde die Durchführung dieser Ratschläge nicht in die schlimmsten Verlegenheiten bringen und fühlte man sich nicht doch als Christ einigermaßen daran gebunden, so würde es kaum jemand einfallen, ihren Sinn in Frage zu stellen. Übrigens war Jesus nicht der Mann, der sich durch die Schwierigkeiten eines Ideals hätte Zweifel an dessen Richtigkeit einflößen lassen. Und so wollen wir diese Gedanken wenigstens als seine Gedanken in ihrer Einfachheit und Allgemeinheit stehen lassen, wie er sie aufgestellt hat.

3.

Auch der Apostel Paulus hat eine besondere Lehre über den Krieg nicht entwickelt; wir müssen also seine Stellung zum Krieg wieder zu erschließen suchen. Nun lehrt Paulus gewiß die Nächstenliebe in derselben Ausdehnung wie Jesus; auch die Liebe zum Feind rechnet er zur Pflicht des Christen. Aber die Christen zu Korinth sind schon so weit heruntergekommen, daß sie vor Gericht um ihr Recht streiten, — oder vielmehr: sie haben sich noch nicht zu der Höhe erhoben, daß sie sich lieber Unrecht thun ließen, als daß sie um ihr Recht stritten. Und so gesteht ihnen Paulus das Recht zu rechten zu und wünscht nur, daß sie ihre Streitigkeiten unter sich ausmachen. Nachdem so die menschliche Bedürftigkeit und Elendigkeit wieder die Erlaubnis bekommen hat, in dem Zwist über Gut und Böse auch das Wort zu ergreifen, kann es uns nicht sehr verwundern, daß Paulus sogar eine Theorie der obrigkeitlichen Gewalt entwickelt, woraus das Kriegsrecht der Obrigkeit, die Kriegspflicht der Unterthanen notwendig zu folgen scheint.

Er stellt nämlich fest, daß jedermann der Obrigkeit sich unterwerfen müsse, und zwar nicht nur um des Zorngerichts, sondern um des Gewissens willen. „Denn es giebt keine Obrigkeit, die nicht von

---

*) Man beachte auch noch das merkwürdige Wort: „Selig sind die Sanftmütigen, denn sie werden das Land erben". Die Sanftmut ist nicht nur höchste Pflicht, sondern auch höchste Klugheit: sie allein führt zu einem Besitz auch der irdischen Güter, der dieses Namens wert ist. Daß Gewaltthat nicht zu einem Besitz führt, dessen man sich freuen könnte, zeigt die Geschichte auf jedem Blatt. Aber die Menschen mit Gewalt zu unterdrücken und in diesem Sinne zu beherrschen ist viel einfacher, als sie durch Sanftmut zu gewinnen und in diesem Sinne zu beherrschen.

Gott wäre"; „wer sich der Obrigkeit widersetzt, lehnt sich auf wider Gottes Ordnung". Dabei wird ausdrücklich hervorgehoben, daß die Obrigkeit „das Schwert nicht umsonst trägt"; sie ist in Gottes Auftrag „Gerichtsvollstrecker für den, der Böses thut". Sollte aber die Obrigkeit das Schwert nur wider die inneren, nicht auch wider die äußeren Feinde des Staates bekommen haben? Somit müßte der gottgeordneten Obrigkeit das Recht (ja die Pflicht) zugesprochen werden, ein Unrecht gegen den Staat durch Krieg abzuwehren. Und „wer sich der Obrigkeit widersetzt, lehnt sich auf wider Gottes Ordnung". Gebietet also die jeweilige Obrigkeit, in den Krieg zu ziehen, so hat jedermann Folge zu leisten. Und so wäre in der That wie das Kriegsrecht der Obrigkeit, so die Kriegspflicht der Unterthanen als in Gottes Anordnung begründet festgestellt.

So klar diese Folgerungen zu sein scheinen, so kann ich doch nicht glauben, daß damit der wirkliche Sinn des Apostels getroffen ist. Bei genauerem Zusehen zeigt sich, daß Paulus überhaupt nicht von der Obrigkeit redet, wie sie ist, sondern wie sie sein sollte. „Die Herrscher sind nicht zum Schrecken da für das rechtschaffene Thun, sondern für das böse. Willst du keine Furcht haben vor der Obrigkeit? — so thue das Gute, und du wirst von ihr Lob haben; denn sie ist Gottes Gehilfe für dich zum Guten". Das ist in dieser Allgemeinheit leider nicht wahr. Darum ist es auch nicht allgemein richtig, daß sich wider Gottes Ordnung auflehnt, wer sich der Obrigkeit widersetzt. Paulus selbst mußte ja erfahren, daß der Gehorsam gegen Gott und der Gehorsam gegen die Obrigkeit sich nicht immer vereinigen läßt; warum wäre er sonst hingerichtet worden? Und er hat, wie wir daraus sehen, sich verpflichtet geglaubt, im Gehorsam gegen Gott die Verurteilung durch die Obrigkeit zu riskieren. Somit darf man überhaupt das Gebot der Obrigkeit nicht unmittelbar als göttliches Gebot hinnehmen; vielmehr ist es ein Erfordernis der Treue gegen Gott, immer erst zu untersuchen, ob der Wille der Obrigkeit nicht dem Willen Gottes widerspricht. Die besprochene Lehre des Paulus über die Obrigkeit ist in die Luft gebaut.

Ein Schluß auf die Berechtigung des Kriegs, ja auf die Kriegs**pflicht** der Unterthanen, läßt sich daraus aber vollends nicht ziehen, weil die Kriegsfrage für die ersten Christen noch keine eigentliche Lebensfrage war. Eine allgemeine Wehrpflicht gab es im römischen Reich nicht. Daß der Christ sich als Soldat anwerben ließ, war schon durch die Verquickung des Kriegsdiensts mit dem heidnischen Staatskult ausgeschlossen. Religiöse Gründe verwehrten es dem

Christen auch, eine Beamtenstellung anzunehmen, worin er als Vertreter der Obrigkeit das Schwert hätte handhaben müssen. Die Frage nach Recht und Pflicht des Kriegs lag also für die Christen noch gänzlich außer Sicht.

Daß aber Paulus sie, wenn sie praktisch geworden wäre, durch den einfachen Verweis auf die göttliche Einsetzung der Obrigkeit erledigt geglaubt hätte, ist nicht anzunehmen. Er findet es ja schon unpassend, daß „die Heiligen“ ihre Rechtshändel vor die „göttliche“ Obrigkeit bringen. Sollte es ihm dann als eine so selbstverständliche, einfache Sache erschienen sein, auf Geheiß dieser Obrigkeit jemand im Kampfe zu töten?

Das christliche Altertum hat in den Sätzen Pauli eine prinzipielle Rechtfertigung des Krieges nicht gesehen. Denn es hatte ernste Bedanken gegen den Kriegsdienst und hat sie erst nach und nach überwunden.

4.

Doch sind die Bedenken gegen den Krieg in der Christenheit niemals ganz erloschen. Namentlich haben zur Zeit der Reformation nicht bloß die „Schwarmgeister“ sie wieder hervorgeholt und leidenschaftlich geltend gemacht: auch die Bekenner der Augustana, die so geflissentlich ihre konservative und loyale Gesinnung hervorheben mußten, haben es nicht ganz verleugnen können, daß eine wirkliche Schwierigkeit vorliege. Sie lehren, „daß Christen mögen in Oberkeit-, Fürsten- und Richteramt ohne Sünde sein, nach kaiserlichen und andern üblichen Rechten Urteil und Recht sprechen, Übelthäter mit dem Schwert strafen, rechte Kriege führen, streiten (jure bellare, militare)“ . . . Also r e c h t e Kriege darf die Obrigkeit führen; das ist jetzt als christliche Wahrheit ausdrücklich festgestellt. Wer aber entscheidet darüber, ob ein Krieg recht sei? Wann liegt denn der Fall vor, daß es Sünde wäre, den Krieg durch Nachgiebigkeit noch vermeiden zu wollen? Und soll der gemeine Christ auch bloß in einem „rechten“ Kriege streiten wollen? Seine Obrigkeit wird ihn ja kaum zuvor um seine Meinung befragen: muß ihm dann jeder Krieg, den sie unternommen hat, nachträglich eben als rechter gelten? Und wenn er sich nun einmal von der Gerechtigkeit desselben nicht überzeugen kann, was dann . . . ?

Luther antwortet: „das Recht seiner Obrigkeit zum Krieg zu prüfen soll ihm nicht verwehrt sein; aber wo nicht einem ausdrücklichen Willen Gottes zuwider gehandelt wird, soll er die gewisse Pflicht des Gehorsams über die ungewisse, von ihm weder zu

entscheidende noch zu verantwortende Rechtsfrage stellen."*) Gut. Wann aber wird einem ausdrücklichen Willen Gottes zuwidergehandelt? Könnte der Wille Gottes nicht auch von jemand für ausdrücklich genug gehalten werden, daß man den Feind lieben, dem Übel nicht widerstreben, die Rache Gott anheimstellen solle? Er ist mindestens so ausdrücklich gegeben wie das Gebot des Gehorsams gegen die Obrigkeit. Dieses erleidet sogar nach der ausdrücklichen Lehre des Neuen Testaments gewisse Ausnahmen, während es Jesus nicht ausdrücklich hervorgehoben hat, daß man unter gewissen Umständen dem Übel widerstreben, statt feurige Kohlen auf das Haupt des Feindes zu sammeln, ihn töten solle u. s. f. Und wer entscheidet darüber, was einem ausdrücklichen Willen Gottes zuwiderlaufe? Etwa die Obrigkeit — die doch offenkundig Partei ist, die es so darstellen muß, daß ihr Krieg dem ausdrücklichen Willen Gottes nicht zuwider sei? Und wenn nicht sie, wer dann? Denn der einzelne Unterthan ist auch Partei: seine Gewissensbedenken könnten ja nur Deckmantel der Feigheit sein!

Mit diesen Bestimmungen ist also nichts anzufangen. Ja, da sie in der Behauptung gipfeln, daß der Unterthan dafür keine Rechenschaft abzulegen habe, ob er nicht im Auftrage seiner Obrigkeit unrecht thue, kann man sie nur mit äußerstem Mißtrauen betrachten. Dieser Standpunkt ist etwas gar zu natürlich und gar zu bequem. Es scheint mir höchst bedeutsam, daß sich heutzutage gute Christen öfters die Mühe geben müssen, ihren Nebenmenschen das Bewußtsein der Verantwortung auszureden. Jesus und seine ersten Jünger setzten alle Kraft an die Arbeit, den Menschen das Gericht und die Verantwortung vor Augen zu stellen. Hat wirklich das Bewußtsein der Verantwortlichkeit unter uns eine so bedrohliche Höhe erreicht, daß man es im Namen Jesu wieder dämpfen muß?

5.

Wir kehren zu unserem Ausgangspunkt zurück.

Jesus hat, um die Allgemeinheit der Liebespflicht gegen jeden Zweifel sicher zu stellen, noch besonders hervorgehoben, daß man auch den Feind lieben solle; und er hat diesem Gebot die Ausführungsbestimmung hinzugefügt, daß man um der Liebe zum Feinde willen sich auch das offenkundige Unrecht von ihm gefallen lasse, ja ihm

*) S. Herzogs Realencyklopädie für prot. Theologie u. Kirche 2 A, VIII, 284.

sogar die Gelegenheit gewähre, noch mehr Unrecht zu thun. Indem er diese Ratschläge mit einem „Ich aber sage euch“ einleitete, gab er kund, daß er hiermit etwas ganz Unerhörtes und Wichtiges zu sagen glaube.

Läßt man sich das allgemeine Gesetz der Liebe schließlich gefallen, ja wird es als eine der höchsten Errungenschaften der Menschheit gepriesen, so hat doch die beigefügte Ausführungsbestimmung immer Anstoß erregt. Nun ist zuzugeben, daß die Anwendung einer Ausführungsbestimmung Sache der Zweckmäßigkeit und Weisheit ist. Sie ist ja nur Mittel zum Zweck. So ist das Nichtwiderstreben nur dann Pflicht, und ist dann unbedingte Pflicht, wenn es der Liebe dient, den Feind zu fördern und das gute Verhältniß zu ihm wieder herzustellen verspricht. Müßte es als schädlich für den Feind und das Verhältniß zu ihm erkannt werden, so wäre es natürlich zu verwerfen. Dies ist aber die einzige Rücksicht, die jenen Rat aufzuheben vermag. Daß auch die Furcht vor eigner, zu großer Schädigung dazu berechtigen würde, dem Übel mit Gewalt zu widerstreben, ist durch Jesu Gedankengang nicht angedeutet. Im Zweifelsfalle wird der Jünger Jesu lieber nach dem Rate Jesu als dawider handeln. Das letztere ist für den, der als Jünger Jesu gelten will, nur möglich, wenn er seiner Sache vollständig gewiß ist: daß er das allgemeine Liebesgesetz im vorliegendem Falle nur durch Übertretung der von Jesus hinzugefügten Ausführungsbestimmung erfüllen kann. — Wird die Pflicht der Liebe nicht bis zu ihrer Zuspitzung zur Feindesliebe anerkannt, so wird natürlich auch der Ratschlag Jesu für die Ausübung der Feindesliebe gegenstandslos. Solchen Menschen hat aber Jesus auch nichts mehr zu sagen; er kann sie nur noch beklagen und verwerfen.

Individuelle Ausnahmen von dem Nicht-Widerstreben sind also denkbar; aus Rücksicht auf den Feind und unter dem Bewußtsein der allerschwersten Verantwortung.

Nun entsteht die Frage, ob der Ratschlag Jesu auch generelle Ausnahmen zuläßt oder nahelegt — z. B. gerade im Falle des Kriegs. Wenn nicht mir privatim, sondern meinem Volk und Vaterland ein Übel droht, Schädigung des Wohlstands oder Verletzung der Ehre: darf, ja muß ich dann nicht nötigenfalls mit Gewalt widerstreben? Oder wenn mir die Obrigkeit befiehlt, den Feind abzuwehren, muß ich dann nicht einfach gehorchen? Der Feind, gegen den ich kämpfe, ist ja dann gar nicht eigentlich mein Feind; ich verwunde und töte ihn nicht aus Haß. Wie anders soll aber die

Liebe verletzt werden als eben durch Haß? Sittlich betrachtet ist die Tötung im Krieg doch immer nur ein Akt des Gehorsams, den der einzelne Soldat in der Regel mit innerem Widerwillen vollziehen wird: wie könnte er dadurch also das Gebot der Liebe übertreten? Und wie gesagt: wenn nun einmal Wohl und Ehre des Vaterlandes in Frage steht, soll ich dann die Feinde mehr lieben als die Freunde? für den Fremden zärtere Fürsorge tragen als für den Volksgenossen?

Auch wenn wir diese schönen Gedanken immer als vollwichtige Münze hinnehmen dürften, müßte doch bezweifelt werden, ob sie den Jünger Jesu ermächtigen, von der Gültigkeit der besprochenen Ratschläge für den Kriegsfall eine generelle Ausnahme zu statuiren.

Es ist nämlich erstens festzustellen, daß für Jesus Wohlstand und Ehre nicht das Gewicht haben, um Gewaltthat zu rechtfertigen, bestehe sie nun im Angriff, oder in der Abwehr. Wer auf diese Güter nicht mehr hält als Jesus, wird auch nicht leicht mit anderen darüber in Zwist kommen. Wo Streit über Geld und Ehre entsteht, werden in der Regel beide Teile nicht vom Geiste Jesu beherrscht sein. Mit Menschen, denen Geld, Ehre und Macht so wichtig sind, daß sie darum auf Leben und Tod kämpfen können, wird sich der Jünger Jesu als solcher nicht beimengen; Verhältnisse, die zu so wilder Konkurrenz führen könnten, wird er vorsichtig vermeiden. Da er unbedingt nur nach göttlicher Gerechtigkeit trachtet, in Geld, Macht und Ehre nur eine „Zugabe“ sieht und, so gesinnt, für den Notfall auf Gottes Fürsorge rechnet: so kann er für sich diese Grundsätze jederzeit durchführen.

Wenn nun aber die Familie, das Volk des Jüngers Jesu noch in dem Sinne lebt, der in die Händel um Geld, Macht und Ehre verwickelt, so folgt daraus für diesen keineswegs, daß er aus Sympathie mit ihnen ihre Streitigkeiten auch zu den seinigen mache. Sie können das auch gar nicht von ihm erwarten, denn sie werden von ihm, dem „Thoren“ schwerlich zuvor einen Rat, wie sie den Streit vermeiden könnten, erbeten oder angenommen haben; somit hat er nachträglich auch nicht die Pflicht, mit ihnen gemeinsame Sache zu machen und — da er ihre Sache für eine gute doch nicht halten kann — ihnen zu lieb seine Grundsätze zu verleugnen. „Laß die Toten ihre Toten begraben“, lautet der schroffe Rat Jesu für solche Verhältnisse. Ärgern sich die Verwandten und Volksgenossen darüber, daß man sie, das „heilige“ Vaterland, in der Not verlasse, so kann dagegen nur bemerkt werden, daß Jesus das vorausgesehen hat, ohne deshalb seine Meinung zu ändern. Jesus hat ja so nachdrücklich auf

die Konflikte hingewiesen, in die sein Jünger mit der Pietät kommen werde. Worin sollen diese sonst ihren Grund haben, wenn nicht darin, daß der Christ der Familie, dem Volke seine Beihilfe zur Durchsetzung des „berechtigten" Egoismus versagt? Denn als liebevoll, uneigennützig, freundlich, ehrerbietig müssen wir ja den wahren Jünger Jesu voraussetzen; somit kann sein Fehler eben nur darin liegen, daß er gerade zu uneigennützig und liebevoll ist, daß er auch nicht um anderer willen in den Dienst des Eigennutzes sich stellen will. Das trat ja schon bei Jesus selbst hervor. Er war eben doch ein schlechter Patriot, der für seines Volkes Schmach offenbar kein Gefühl hatte. Welchen empörenden Mangel an Nationalsinn verrät nur die kühle Unterscheidung: „gebt dem Kaiser (dem heidnischen! unreinen!), was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist!" Wenn das ein Deutscher anno 1813 über Napoleon gesagt hätte! Und die Situation war wesentlich dieselbe. Daß es den Deutschen dann glückte, die Fremdherrschaft abzuschütteln, den Juden aber nicht, thut nichts zur Sache.

Endlich hat das Gebot der Obrigkeit nach Jesu Meinung sicher nicht das Gewicht, daß es von einem Grundgesetz des Reiches Gottes entbinden könnte. Das eben angezogene berühmte Wort, daß wir Gott und dem Kaiser je das Seine geben sollen, gewährt uns keine wirkliche Auskunft. Es ist überhaupt nur eine Vexierantwort auf eine Vexierfrage. Nach Jesu unzweifelhafter ernster Meinung ist Gottes alles. Dem Kaiser gehört nur, was Gott ihm gegeben hat; Kaiserdienst ist nur insoweit Pflicht, als er zugleich den Absichten Gottes dient. Und gleichgültig ist für Gott selbstverständlich nichts. Wenn also der Kaiser in den Kampf ruft, so bleibt für den Jünger Jesu doch immer erst die Erwägung zu erledigen, ob es im Sinn und Interesse Gottes liege, die vorliegende, den Krieg veranlassende Frage des Besitzes oder der Macht oder der Ehre durch die Waffen zu entscheiden. So stehen wir wieder vor der alten Schwierigkeit.

Ein allgemeines christliches Motiv, am Kriege teilzunehmen, giebt es also nicht, dagegen unzweifelhaft christliche Motive, sich von ihm fernzuhalten. Vor allem ist noch zu nennen: der Christ kann nie so unpersönlich werden, daß er eine menschliche Persönlichkeit so geschäftsmäßig verwundet oder tötet, wie er etwa eine Festungsmauer sprengt, eine Kanone vernagelt oder irgend eine andere Sache unnütz oder unschädlich macht. Das könnte einen ja mit dem Massenmord im Krieg notdürftig noch versöhnen, daß man nicht eigentlich einander persönlich umbringt. Für den aber, der so persönlich geworden ist,

daß er nicht vergessen kann, die eben abgeschossene Kugel könne, ja solle eine Person töten oder „unschädlich“ machen, für ihn ist darum der Krieg auch wirklich unerträglich. Chr. Schrempf.

(Schluß folgt.)



Sozialistische Irrtümer.

Bei allen Vorschlägen zur angeblichen Lösung der sozialen Frage, welche an die Stelle der individualistischen die kollektivistische Produktionsweise, an die Stelle der gegenwärtigen irgend eine andere Verteilungsart der Güter setzen wollen, drängen sich mir immer zweierlei Betrachtungen auf: die eine, daß man mit unsrem heutigen Wirtschaftssystem, d. h. dem theoretisch freien Spiel der individuellen Kräfte, einen vollgültigen Versuch in der Praxis, der diesen Namen verdiente, überhaupt noch zu keiner Zeit und in keinem Lande gemacht hat; die andere, daß allen Vorschlägen zur dauernden Besserung der Lage der Arbeiter, sei es durch eine Änderung in der Produktionsweise, sei es durch eine neue Art der Güterverteilung, sei es durch gesetzgeberische Eingriffe welcher Art immer, ein folgenschwerer Irrtum zu Grunde liegt.

Was von den sozialistischen und kommunistischen Wortführern behauptet wird, ist erstens, daß die ungleiche Verteilung des Vermögens, wie sie heute besteht, eine Ungerechtigkeit involviere; ferner, daß es anders, d. h. in ihrem Sinne besser, werden würde, wenn es ihnen gelänge, die Gesellschaft oder den Staat auf sozialistischer oder kommunistischer Grundlage umzugestalten.

Untersuchen wir zunächst, was man unter dem Begriff **Vermögen** zu verstehen habe.

Das Gesamtvermögen einer Nation setzt sich aus der großen Anzahl aller Einzelvermögen zusammen. Diese bestehen aus den Produktionsmitteln: Land, einschließlich der Bergwerke, Seen, Flüsse und Kanäle, Gebäude, Maschinen, Werkzeuge, Zug- und Lasttiere, sodann aus den Kapitalrubriken: Obdach, Kleidung oder dazu bestimmtes Material, Nahrungsmittel im rohen und fertigen Zustande, Vieh, Herden u. s. w. Diese Dinge bilden das produktive Vermögen einer Nation, welches dieselbe, um leben zu können, mit Ausnahme des Landes (wiewohl man auch bei diesem von Verbrauch und Er-

neuerung sprechen kann) unaufhörlich verbrauchen und neu hervorbringen muß, teils in längeren, teils in kürzeren Zeiträumen, je nach der Beschaffenheit oder Dauerhaftigkeit der einzelnen Gegenstände.

Hier drängt sich nun sogleich die Frage auf, ob nicht die Produktivität der Nation selbst, d. h. also der Geist, das Talent, die Körperkraft, die Geschicklichkeit und die Charaktereigenschaften ihrer Angehörigen, ebenfalls als zum Nationalvermögen gehörig anzusehen seien. Schon Friedrich List hat der alten Schule gegenüber auf dieser Erweiterung der Anschauung bestanden, ja, gewissermaßen, sein ganzes nationales System der politischen Ökonomie darauf gegründet, und die heutige Volkswirtschaftslehre legt neuerdings mit Recht wieder bedeutenden Nachdruck auf dieselbe. Denn es heißt in der That eine triviale Wahrheit aussprechen, wenn man behauptet, daß die Produktivität der Nationen wie der Einzelnen, also der Erfolg einer Nation im Wettbewerb mit andern Völkern und eines Einzelnen im Wettbewerb mit andern Einzelnen, ganz wesentlich von diesen Eigenschaften bestimmt wird. Allerdings ist der Gegenstand volkswirtschaftlicher Untersuchung nicht die Nation und ihre Bürger, sondern die Hervorbringung und Verteilung von Gütern: diese aber wird in einem so hohen Grade von den geistigen, körperlichen und moralischen Eigenschaften der Menschen beeinflußt, daß man letztere in einer volkswirtschaftlichen Abhandlung nicht unberücksichtigt lassen darf, zumal gerade sie es sind, worauf — caeteris paribus — die Ungleichheit der Güterverteilung bei Einzelnen wie bei Nationen in letzter Instanz zurückgeführt werden muß. Aus ihnen allein, aus dem Plus oder Minus menschlicher Fähigkeiten und Eigenschaften, läßt sich die Gerechtigkeit der heutigen Güterverteilung innerhalb eines Volkes herleiten; und was davon, mit diesem Maßstab gemessen, die Probe nicht aushält, ist unbedingt ungerecht und verwerflich.

Hier jedoch sehen wir ab von den Geistes- und Charaktereigenschaften der Menschen, deren Untersuchung den Gegenstand einer viel weiteren und schwierigeren Wissenschaft bildet, als es die Volkswirtschaft ist, und beschränken uns darauf, das materielle Vermögen einer Nation: ihre Produktionsmittel, ihren Gütervorrat, ins Auge zu fassen. Wie aus sich selbst folgt, besitzt es eine wenn nicht ziffernmäßig genau auszudrückende, so doch ganz bestimmte Größe. Seine gesamte Masse aber befindet sich in einer beständigen Bewegung, in einem beständigen Prozeß des Verbrauchs und der Wiedererneuerung. Maschinen, Werkzeuge, Gebäude, Zug- und Lasttiere

werden allmählich abgenützt, verschwinden und müssen durch neue ersetzt werden; der Boden muß, um seine Ertragsfähigkeit zu bewahren, jahraus, jahrein neu bearbeitet und gedüngt werden; das Obdach, die Vorräte an Kleidung werden aufgebraucht und die Nahrungsmittel verzehrt, während gleichzeitig frische Vorräte an beiden und neues Obdach hergestellt werden. Dieser gesamte Erneuerungsprozeß ist produktive Arbeit; der damit gleichen Schrittes vor sich gehende Verbrauch der vorhandenen Vorräte durch den Produzenten ist produktiver Verbrauch. Es giebt aber auch, und zwar in sehr großer Anzahl, nichtproduktive oder nur teilweise produktive Arbeiter und zahlreiche Nichtarbeiter, die alle auch leben wollen und von den aufgespeicherten Vorräten zehren, wohnen und sich kleiden. Die Arbeit dieser nichtproduktiven Arbeiter ist unproduktive Arbeit und ihr Verbrauch an Obdach, Kleidung, Nahrung u. s. w. unproduktiver Verbrauch. Sonach müssen die produktiven Arbeiter nicht nur den eignen, sondern auch den Bedarf aller übrigen Angehörigen der Nation an den zum Leben notwendigen Gütern jeder Art hervorbringen, denn es giebt keine andere Quelle der Kapitalerzeugung als die produktive Arbeit.

Der gesamte verfügbare Vorrat an Nahrungsmitteln und Kleidung, mit andern Worten das ganze sog. flüssige oder zirkulierende Kapital einer Nation, wird etwa im Verlaufe eines Jahres aufgebraucht und während dieses Prozesses durch einen neuen, in guten Jahren gewöhnlich etwas größeren Vorrat an gleichen oder ähnlichen Gegenständen ersetzt. Einen kleinen Teil dieser Masse empfangen die Eigentümer des während des Reproduktionsprozesses verbrauchten Vermögens, die Kapitalisten, als Entschädigung dafür, daß sie sich des eignen Verbrauchs desselben enthalten haben, in Gestalt von Zinsen; der gesamte Rest, die große Hauptmasse des Erzeugten, bildet den Grundstock für die Versorgung der Nation während des kommenden Jahres. Alles flüssige Kapital, besonders alle Nahrung, wird also innerhalb ungefähr eines einzigen Jahres zerstört und neu hervorgebracht, und von dem Neuprodukt behält der Kapitalist nur so viel für sich selbst zurück, als die Zinsen auf sein Kapital betragen. Bringt ein Unternehmen mehr ein als den gewöhnlichen Zinsfuß, so ist dieser Mehrertrag nicht Zins, sondern Gewinn, und in seiner letzten Analyse mit Lohn identisch.

Nun ist es zwar richtig, daß die Verfügung über die Produktionsmittel und Vorräte dem Eigentümer derselben, dem Kapitalisten, allein zusteht: er kann dieselben daher, wenn er will, beliebig zer-

stören resp. in Luxus und Wohlleben vergeuden. Da aber alsdann sein Kapital, je nach dessen Größe, über kurz oder lang verschwinden würde, verbietet ihm dieses, von vereinzelten Fällen unsinniger Verschwendung abgesehen, sein eignes Interesse von selbst. Der Kapitalist bestimmt also nur die Richtung, in welcher das Kapital verwendet werden soll, indem er es in diesem oder jenem Unternehmen „anlegt"; daß es überhaupt Verwendung finde, wird er in der Regel nicht hindern wollen. Man kann daher im allgemeinen mit Recht behaupten, daß sich die Gesamtheit der Nation im beständigen Genuß des gesamten in der Nation vorhandenen Kapitals befinde, gleichviel ob das Besitzrecht darauf in wenigen oder in zehntausenden von Händen liege. Die Konzentration des Kapitals bildet darum nicht notwendig eine wirtschaftliche Gefahr; sie kann sogar durch Vereinheitlichung und Verbilligung der Produktion ungemein segensreich wirken; viel eher müßte man befürchten, daß sie politische Gefahren in sich berge. — Hätten nun die produktiven Arbeiter die Nutznießung dieses, insbesondere des flüssigen Kapitals, für sich allein, brauchten sie nichts weiter als den Zins davon abzugeben; käme es (in Gestalt von Löhnen) außer den produktiven Arbeitern niemand sonst zu gute, so hätten diese keinen Grund zu einer irgendwie vernünftigen Klage. Denn da sich alles Kapital nur kraft des Gebrauchs und Verbrauchs desselben, d. h. indem es zum Unterhalt von produktiven Arbeitern dient, erneuern und vermehren kann, ist es ein zwar weitverbreiteter, darum aber nicht minder offenkundiger und folgenschwerer Irrtum — derselbe Irrtum, auf den wir am Eingang dieser Erörterung hingewiesen haben — daß der Reiche den alleinigen Genuß seines Reichtums habe; in Wahrheit genießt, d. h. verbraucht der Reiche seinen Reichtum im eignen, wohlverstandenen Interesse nicht, sondern überläßt denselben einem Teil der Allgemeinheit zum Gebrauch, da er die mehr oder weniger sichere Gewähr dafür besitzt, daß ihm die Verfügung über das Kapital und der Genuß der Zinsen nicht entgehen wird. Darum ist es buchstäblich wahr, daß alles Kapital ohne irgendwelche Einschränkung der Gesamtheit zu gute kommt; und wenn also die Arbeiter dem Kapital als solchem, bloß weil es Kapital ist, den Krieg erklären, wissen sie so wenig, was sie thun, als derjenige es weiß, welcher in thörichter Verblendung das Fundament seines eignen Hauses untergräbt oder den Ast absägt, auf dem er sitzt. —

Aus den bisherigen Ausführungen geht, wie ich glaube, zur Genüge hervor, daß eine Hauptschwierigkeit der sog. sozialen Frage, eine wirkliche, wenn auch von den Beteiligten nicht immer deutlich erkannte, Hauptursache der wachsenden Unzufriedenheit der arbeitenden Klassen neben der ungleichen und in manchen Fällen ungerechten Güterverteilung (die aber im Grunde genommen nichts anderes ist, als die der Höhe nach verschiedene Belohnung der einzelnen Berufe) in dem Umstande zu suchen sei, daß das Produkt der Thätigkeit einer einzigen Volksklasse, der produktiven Arbeiter, dazu dienen muß, nicht bloß diese Volksklasse selbst, sondern außerdem alle übrigen Volksklassen mit Obdach, Nahrung, Kleidung u. s. w. zu versorgen. Wir haben die Nation in drei Kategorien eingeteilt, nämlich in die produktiven Arbeiter, die unproduktiven oder nur teilweise produktiven Arbeiter und die Nichtarbeiter. Unter den ersteren sind produktive Arbeiter im engeren und solche im weiteren Sinne zu unterscheiden. Der Gesamtverbrauch der produktiven Arbeiter im allgemeinen ist immer ein produktiver, der der unproduktiven Arbeiter und der Nichtarbeiter immer ein unproduktiver Verbrauch. Was produktive Arbeiter sind, weiß jedermann ziemlich genau: die Erzeuger von Obdach, Nahrungsmitteln und Kleidung, von Fabrikgebäuden, arbeitsparenden Maschinen, Werkzeugen, Heizmaterial u. s. w.; sodann die zur Verteilung der Güter notwendigen Händler oder Kaufleute und deren Gehilfen (keineswegs sämtliche Händler, Kaufleute und Gehilfen); die Beamten von Transport- und Verkehrsanstalten; sie alle sind produktive Arbeiter im engeren Sinne. In weiterem Sinne gehören zu den produktiven Arbeitern alle solche, deren Thätigkeit nicht unmittelbar, oder nur teilweise und bedingt produktiv ist, ohne deren Mitwirkung aber die heutige Ausdehnung der nationalen Produktion undenkbar sein würde, also z. B. Ärzte und Juristen (von beiden ist wohl überall, ebenso wie von Händlern und Kaufleuten, eine weit größere Anzahl als notwendig vorhanden); Polizeibeamte, soweit sie zur Aufrechthaltung der öffentlichen Ordnung dienen; Offiziere, Soldaten und Matrosen der Land- und Seemacht, soweit sie zum Schutz der Grenzen gegen feindliche Einfälle notwendig sind; Geistliche, Lehrer und Gelehrte, deren Beispiel, Unterricht und Forschungen mittelbar oder unmittelbar zur Steigerung der nationalen Leistungsfähigkeit beitragen; endlich Künstler, Dichter und Schriftsteller, soweit sie durch ihre Schöpfungen das Leben veredeln und dadurch mittelbar die produktiven Kräfte der Nation steigern.

Zu den schlechthin unproduktiven Arbeitern sind in erster Reihe die Erzeuger derjenigen bloßen Luxusgegenstände zu rechnen, die im Lande selbst verbraucht werden. Denn jeder Luxusgegenstand erfordert zu seiner Herstellung eine gewisse Menge flüssigen Kapitals, die, einmal verbraucht, nicht wieder durch neues Kapital ersetzt worden ist: an ihre Stelle ist eben der Luxusgegenstand getreten. Obdach, Nahrung, Kleider werden beim produktiven Verbrauch durch neues Obdach, neue Nahrung, neue Kleider ersetzt: an die Stelle verbrauchter Luxussachen dagegen ist kein neues Kapital getreten. Das auf ihre Herstellung verwendete Kapital ist ein- für allemal verloren: es ist unproduktiv verbraucht worden. Sämtliche Erzeuger bloßer Luxusgegenstände sind daher, sofern sie für den einheimischen Bedarf arbeiten, unproduktive Arbeiter, in Bezug auf das Nationalvermögen bloße Konsumenten. Arbeiten sie dagegen für den ausländischen Markt, und schickt uns das Ausland produktives Kapital im Tausch für ihre Fabrikate, so sind die Luxuserzeuger in Bezug auf den Nationalwohlstand produktive Arbeiter. Da oft ein und derselbe Fabrikant zugleich für den einheimischen und den ausländischen Bedarf arbeiten läßt, ist seine Fabrikation in Bezug auf das Nationalvermögen teilweise produktiv und teilweise unproduktiv; es ist hier wie bei vielen Handwerkern, Kaufleuten, Juristen, Ärzten u. s. w., deren Zeit nur teilweise in Anspruch genommen ist, die Grenze zwischen produktiv und unproduktiv sehr schwer zu ziehen. Nichtproduktive Arbeiter sind ferner zahlreiche überschüssige Ärzte, Juristen und Beamte; diejenigen Offiziere und Mannschaften der Land- und Seemacht, die nicht zum Schutz der Landesgrenzen unentbehrlich sind; viele Kaufleute und Krämer; eine Menge Fabrikanten und Handwerker, die zwar produktiv arbeiten, aber nur zur Zersplitterung der Arbeitsmenge beitragen, ohne daß sie zur Bewältigung derselben notwendig wären; solche Geistliche, Gelehrte, Künstler, Dichter u. s. w., die nur einer augenblicklichen Mode, einem flüchtigen Geschmack huldigen und darum weder belehrend, noch erhebend, noch förderad zur Zufriedenheit, zum Behagen, zum Kulturfortschritt und damit zur Produktivität des Zeitalters beitragen.

Die Nichtarbeiter endlich bestehen aus den Müßiggängern und Arbeitsunfähigen schlechthin, die von Renten und Pensionen oder vom Bettel leben und dabei ein körperlich und geistig träges, nur der Befriedigung der eignen Bedürfnisse ohne eigne Thätigkeit gewidmetes Dasein führen. Diese Kategorie ist ohne Zweifel die am wenigsten zahlreiche, zumal auch viele Rentner und Pensionäre eine

sich und andern nützliche, wenn auch vielleicht nicht unmittelbar produktive Beschäftigung treiben.

Wenn nun die im eigentlichen Sinne produktiven Arbeiter sich selbst und die ganze übrige Bevölkerung mit Nahrung, Obdach und Kleidung versorgen müssen, so ist es klar, daß für ihren eignen Bedarf nur ein gewisser Teil der Gesamtproduktion übrig bleiben wird. Allein dieser Teil ist immerhin ungleich größer, als man auf den ersten Blick ohne genauere Untersuchung der Frage anzunehmen geneigt ist. Denn wir haben gesehen, daß der Begriff der produktiven Arbeit weit über die ihm gewöhnlich gezogenen Grenzen hinaus ausgedehnt werden muß. Die rein spekulativen, mathematischen Untersuchungen eines Oersted, ohne welche jedoch die Erfindung des elektrischen Telegraphen unmöglich gewesen wäre, nicht minder als die chemischen Untersuchungen eines Liebig, durch welche der deutschen Landwirtschaft ein halbes Texas gewonnen wurde, sind im höchsten Sinne produktive Arbeit gewesen, mit welcher verglichen die einfache Thätigkeit des gewöhnlichen Fabrikarbeiters, Bauern oder Handwerkers fast in Nichts zusammenschrumpft. Ohne das harmonische Zusammenwirken aller Kräfte, ohne die bis ins kleinste durchgeführte Teilung und Kombination der Arbeit, von der niedrigsten Hantierung des Taglöhners bis zur subtilsten spekulativen Untersuchung des Metaphysikers wäre mithin der Unterhalt vor Menschenmassen, wie sie heute die europäischen Kulturstaaten bevölkern, überhaupt undenkbar. Darum ist das Gebiet der produktiven Arbeit und zugleich ihr berechtigter Anteil an dem eignen Produkt so unendlich viel größer, als gemeinhin, besonders aber von den Wortführern der sogenannten Arbeiterparteien, angenommen oder zugegeben wird. Wollte man diesen Leuten Glauben schenken, dann verdiente nur der zunächst d. h. mehr oder weniger unmittelbar, mit und an der eigentlichen Kapitalerzeugung beschäftigte Arbeiter den Namen eines produktiven Arbeiters. Die Wahrheit aber ist, daß mit verhältnismäßig wenigen Ausnahmen heutzutage jeder auf irgend einem Gebiete thätige Mensch an der modernen Kapitalerzeugung mitarbeitet, daß also diese ein Produkt unsrer gesamten Kulturentwicklung ist, an der tausend verschiedene Faktoren zusammenwirken, und daß sie daher von keiner einzelnen Klasse der Bevölkerung für sich allein in Anspruch genommen werden kann. Die Übelstände, welche unzweifelhaft vorhanden sind, die unnötige Zersplitterung der produktiven Thätigkeit in vielen Berufsarten, vor allem jedoch den übertriebenen Luxus, der alljährlich große Kapitalien verschlingt, habe ich bereits hervor-

gehoben. Jene findet in zahlreichen Fällen ihr Korrektiv in und durch sich selbst, indem die wachsende Konkurrenz in den zersplitterten Betrieben allmählich mit Notwendigkeit zur Konzentration derselben in einer oder in wenigen Händen führt, ein Prozeß, der sich augenblicklich besonders in Nordamerika in vielen Kleinbetrieben, im Apotheker- und andern Gewerben zu vollziehen scheint. An Stelle der kostspieligen Einzelproduktion tritt dort mehr und mehr die billige Massenproduktion, die, so schmerzhaft dieser Prozeß auch für die davon betroffenen sogenannten kleinen Leute sein mag, gleichwohl als ein unschätzbarer ökonomischer Gewinn für die Gesamtheit anzusehen ist.

Ungleich schwieriger ist die Frage zu beantworten, wie dem zweiten großen Übelstande, den wir geschildert haben, dem übertriebenen Luxus, der Verschwendung, welche ganz unmittelbar das Nationalvermögen vermindert, abzuhelfen sei. Denn wer soll bestimmen, was übertriebener Luxus ist und was nicht? Wo ist hier die feste Grenze zu ziehen, nach der sich jeder richten kann? Was dem armen Taglöhner schon als ein sehr großer Luxus erscheint, ist dem unter freundlicheren Sternen Geborenen längst zu einem unentbehrlichen Bedürfnis geworden. Sollen wir nur darum alle auf das ökonomische Niveau des armen Taglöhners heruntersteigen, damit doppelt oder dreimal so viel Menschen als heute im gleichen Elende wie jener auf Erden existieren können? Hier liegt auch die Klippe verborgen, an welcher schließlich alle Versuche zur dauernden Verbesserung des Menschenschicksals scheitern müssen. Könnte man selbst allen Luxus beseitigen, könnte man selbst mit einem Schlage sämtliche unproduktiven und Nichtarbeiter in produktive Arbeiter verwandeln, so bliebe doch die Thatsache bestehen, daß sich die Produktivität des Bodens, aus dem in letzter Instanz aller Reichtum hervorgeht, nicht ins Unbestimmte steigern läßt. Über einen gewissen Punkt hinaus giebt der Acker, auch bei vermehrter Arbeit, kein größeres Erträgnis. Sämtliche Erfindungen, die wir machen, oder Verbesserungen, die wir anbringen, dienen im Grunde genommen ausschließlich dazu, diesen Punkt immer weiter hinauszuschieben. Früher oder später wird man an der Grenze der Leistungsfähigkeit des Bodens ankommen; ja, dieselbe ist ohne Zweifel an manchen Orten bereits erreicht. Überall, wo dieses noch nicht der Fall ist, bewirkt jede Erhöhung der Ergiebigkeit des Landes eine entsprechende Vermehrung der Einwohnerzahl; wo aber die Grenze der Ertragsfähigkeit des Landes erreicht ist, kann die weitere Vermehrung der Bevölkerung nicht stattfinden ohne eine entsprechende Herabsetzung der durch-

schnittlichen Lebenshaltung, wie auch immer und überall in den modernen Kulturstaaten jede Verminderung der Bevölkerung eine entsprechende Erhöhung der durchschnittlichen Lebenshaltung zur Folge haben muß.

Noch immer werden alle möglichen Rezepte in Vorschlag gebracht, um Armut und Elend aus der Welt zu schaffen, allein ich fürchte, die meisten von ihnen sind das Papier nicht wert, worauf sie geschrieben sind. Vom Staate hofft und fordert man Abhilfe für die Gebrechen unsrer modernen Gesellschaft; dieser soll die Arkana besitzen, welche alle Schäden heilen, während in Wahrheit Staatshilfe weniger wirksam und in der Regel obendrein viel kostspieliger ist als Selbsthilfe. Daher liegt nur in der Entwicklung eines kraftvollen Individualismus alles Heil der Einzelnen wie der Völker. Je mehr Einfluß man dem Staate auf die Gebiete der ökonomischen Entwicklung einräumt, desto größer und mannigfaltiger werden die Gefahren sowohl für die politische Freiheit wie für die Selbständigkeit der Charaktere und die ungehinderte Entfaltung der sozialen Kräfte überhaupt. Am wenigsten aber taugen Vorschläge, die als Heilmittel für die ökonomischen Schäden der Zeit die Vermehrung des Konsums empfehlen. Diese Anschauung entspringt einem irrtümlichen Begriff von der Natur und den Funktionen des Geldes, welcher das wirkliche Verhältnis geradezu auf den Kopf stellt. Nicht die Vermehrung, sondern die Verminderung des Verbrauchs ist das richtige Mittel, um zu Wohlstand zu gelangen, für den Einzelnen und für Nationen, wie jeder an sich selber erproben kann, ohne vorher Nationalökonomie studiert zu haben. Nur das Sparen führt zu Wohlstand, wobei es freilich richtig ist, daß es zwei Arten des Sparens giebt: die eine, indem man den Konsum einschränkt, die andere, indem man die Produktion vergrößert. Hieraus folgt aber mit Notwendigkeit, daß man die Konsumfähigkeit des Einzelnen wie der Völker nicht steigern kann, wenn man nicht gleichzeitig die Produktionsfähigkeit derselben steigert.

New-York. Gustav Müller.



Die Wahrheit.

Von Alexis Tolstoi.

(Aus dem Russischen übersetzt von Olga von Adelung.)

- -

Hei Wahrheit, Mütterchen Wahrheit du,
Groß stehst du, Wahrheit, groß und weit!
Mit den Bergen erhebst in die Lüfte du dich,
Mit den Steppen dehnest du, Herrin, dich weit,
Mit den Meeren, den blauen, strömest du hin,
Du schmückst dich mit Städten, volkesreich,
Bist bewachsen mit Wäldern, dicht und grün;
Dich umreitet man nicht in hundert Jahr,
Blickt man an dir hinauf, fällt die Mütze vom Kopf!

Es ritten einst sieben Brüder aus,
Sieben wack're Burschen ritten dahin,
Sie ritten aus, die Wahrheit zu sehn,
Wie sie draußen ist, in der weiten Welt;
Gar viel ist von ihr geredet worden,
Gar viel ist von ihr geschrieben worden —
Gar viel ist von ihr gelogen worden.

Und die braven Burschen jagten dahin,
Die sieben Brüder, die kühnen all;
Und von sieben Seiten ritten sie hin,
Und die Wahrheit von sieben Seiten sie sahn.

Und es blickten die braven Jungen sie an,
Und die klugen Köpfe schüttelten sie
Und kehrten heim in ihr Vaterland.
Und heimgekehrt in ihr Vaterland
Erzählte jeder auf seine Art:
Der nannte die Wahrheit einen hohen Berg,
Der nannte sie eine reiche Stadt,
Der ein Meer — einen Wald — eine Steppe weit.
Da stritten die Brüder unter sich
Und zogen die Schwerter von blankem Stahl
Und schlugen einander bis auf den Tod.
Und im Kämpfen schalten und schmähten sie sich,
Und einer den andern Betrüger hieß.
Am Ende da lagen sie alle todt,
Die tapferen sieben Brüder all;
Doch im Sterben hat jeder den Sohn gelehrt,

Zu kämpfen gelehrt bis in den Tod
Für die Wahrheit, für die wahrhaftige.
Und dasselbe lehrte der Sohn seinen Sohn,
Und bis heute schlagen die Enkel sich
Um die Wahrheit, um die wahrhaftige;
Zur eig'nen Zerstörung kämpfen sie.

Dies Gleichnis, es soll nicht als Tadel gesagt sein,
Nicht als Vorwurf, nein, als Belehrung gesagt sein,
Zur Verständigung braven Leuten gesagt sein.



Klassenherrschaft und soziale Gefahr.

Liegt in der sozialen Unzufriedenheit eine Gefahr für das Bestehen der Gesellschaft? Mit andren Worten: ist Gefahr vorhanden, daß die Unzufriedenheit der Besitzlosen zu gewaltsamen Ausbrüchen der Leidenschaft führe, wodurch die staatliche Ordnung zerstört würde, und zu deren Niederhaltung die staatliche Macht nicht im Stande wäre? Dies ist jedenfalls bisher angenommen worden; unter dieser Voraussetzung wurde vor Jahren eine umfangreiche, sehr kostspielige und vielleicht nicht durchaus zweckmäßige Gesetzgebung eingeleitet, die zur geistigen Überwindung der Sozialdemokratie, zur Bekämpfung der Unzufriedenheit im Arbeiterstande dienen sollte. Daß eine solche geistige Überwindung der Sozialdemokratie nötig sei neben der damals für unentbehrlich gehaltenen gewaltsamen Unterdrückung, davon schien dann doch selbst den Freunden des Gewaltregiments eine Ahnung aufzudämmern, und wenn wir zur Ehre der maßgebenden Politiker annehmen wollen, daß sie sich von einem Gefühl der Gerechtigkeit gegen die Bedürftigen haben leiten lassen, so mag doch wohl auch ein wenig Furcht mitgewirkt und den Antrieb zu dieser gesetzgeberischen Thätigkeit gegeben haben. Man empfand ein Gefühl der Unsicherheit gegenüber der grollenden Unzufriedenheit der Massen. Hatten doch die Mordanfälle auf den Monarchen es vor aller Welt klar gemacht, daß selbst der höchste Würdenträger im Staate durch äußere Machtmittel nicht genügend geschützt ist. Damals war allen Anhängern der staatlichen Ordnung ein Schrecken in die Glieder gefahren. Man fühlte sich mit berührt und mit betroffen, weil die Sicherheit der Person bedroht war, die als der Inbegriff der höchsten staatlichen

Würde galt, dazu durch ein Gefühl persönlicher Sympathie mit dem Volke verbunden war. Da wurde der Gegensatz zwischen den Empfindungen der bürgerlichen Kreise und dem revolutionären Geist besonders klar. Nun fragte man besorgt, was zu thun sei. Nun wollte man hastig Schäden heilen, die sich langsam entwickelt hatten, ohne daß man es bemerkt hatte. Diese Ungeduld war charakteristisch für eine Auffassung von der sozialen Frage und der sozialistischen Bewegung, die schon den Keim zu Mißerfolgen in sich trug und auch seitdem viel zu viel in der ganzen Behandlung dieser Fragen vorgeherrscht hat, da man dann durch mechanische Mittel eine Geistesströmung glaubt beeinflussen zu können, die doch wirksam nur bekämpft werden kann, wenn man ihre Quellen aufspürt und zu verstopfen sucht. Aber genug, das Vorhandensein einer sozialen Gefahr wurde unumwunden anerkannt und damit wurde auch zugestanden, daß diese Gefahr fortdauernd die höchste Aufmerksamkeit erfordern, und daß man auf ihre Beseitigung hinwirken muß.

Wir haben dann vor einigen Jahren wieder sehr viel von einer „Umsturzgefahr" vernommen, die uns als ganz schrecklich und drohend geschildert wurde. In diesem Bangemachen steckte ein gut Teil Heuchelei und politische Berechnung. Das Machtgelüste gewisser politischer Parteien verbarg sich hinter dieser vorgegebenen Revolutionsfurcht. Wieder wurde an ein äußerlich sehr auffallendes Zeichen von revolutionärer Gesinnung angeknüpft, an ein Ereignis, das nicht bei uns, sondern im Auslande vorgefallen war, worin man aber ein Zeichen des Wachsens dieser Gesinnung auch bei uns sehen wollte. Darin nun, daß man dies Ereignis so im Parteiinteresse auszubeuten suchte, lag weniger ein ernsthaftes Bestreben zur Beseitigung der Gefahr als ein leichtsinniges Spielen mit dieser Gefahr, wobei ihrer Bedeutung und Schwere nicht genügend Rechnung getragen wurde. Die Pläne der Herren wurden vereitelt; das deutsche Volk zeigte schließlich mehr Furcht vor den Gesellschaftsrettern als vor den Umstürzlern selbst. Aber es lag doch wiederum in dieser ganzen Bewegung die Anerkennung einer Gefahr, auf die beständig die Aufmerksamkeit gerichtet und auf deren Bekämpfung man bedacht sein müsse.

Die Gefahr ist auch seitdem nicht geringer geworden. Es ist schwer, das Wachsen oder Abnehmen einer Bewegung, wie der sozialistischen, genau zu beobachten und ihre Stärke ziffermäßig zu bestimmen. Sie mag zeitweiligen Schwankungen unterworfen sein; sie mag zu Zeiten, bei besonderen Veranlassungen mehr hervortreten und

dann wieder nachzulassen scheinen. Aber es darf behauptet werden, daß eine wirkliche endgültige Abnahme der sozialistischen Bewegung nicht zu bemerken ist, daß vielmehr so manche Zeichen auf eine Verstärkung derselben hindeuten, so manche Vorgänge der letzten Zeit ihr neue Nahrung zugeführt haben. Und hierzu haben nicht am wenigsten die beigetragen, welche sich am lautesten als Gegner der Sozialdemokratie bekennen und welche auch behaupten, daß sie sich am besten auf die Bekämpfung dieser Bewegung verstehen. Es ist wohl kaum ein schärferer und auffälligerer Gegensatz denkbar, als der zwischen der oben hervorgehobenen, rein äußerlichen Anerkennung einer als feststehend geltenden Thatsache, des Vorhandenseins einer sozialen Gefahr, und den Maßregeln der Gesetzgebung sowie dem Verhalten solcher Kreise, die bei uns als tonangebend anzusehen sind und auf die Gesetzgebung einen sehr weitreichenden Einfluß besitzen. Es ist bei uns viel die Rede von einer Notwendigkeit der sozialen Fürsorge, die nicht bloß aus Furcht vor revolutionären Bestrebungen, sondern auch aus aufrichtigem Wohlwollen und aus dem Pflichtgefühl der Besitzenden hervorgehen muß. In offiziellen Kundgebungen der Regierung ist von der sozialen Frage und ihrer Bedeutung für die Gegenwart, von den dadurch uns auferlegten Pflichten viel die Rede gewesen. Aber daß diesen schönen Worten die Thaten so wenig entsprechen, ist eben das Bedenkliche. Thatsächlich wird so verfahren, als ob es eine soziale Frage, eine soziale Gefahr nie gegeben hätte, oder als ob, wenn doch die Sache nicht so ganz sicher sein sollte, in dem Besitz der Macht eine vollständige und genügende Gewähr gegen alle etwaigen Ausschreitungen und umstürzlerischen Bestrebungen gegeben sei. Die Gesetzgebung wird einer krassen Standesselbstsucht dienstbar gemacht, die mit vollständiger Mißachtung der Interessen und Rechte des kleinen Mannes verfährt.

Es ist richtig, daß in der von dem Fürsten Bismarck eingeleiteten Wirtschafts- und Sozialpolitik von Anfang an schon ein Widerspruch vorhanden war; daß die den Unternehmern gewährten Vergünstigungen nicht passen wollten zu der staatlich anerkannten Pflicht der Arbeiterfürsorge. Und es war doch immer eine sehr gezwungene Auslegung, die freilich noch jetzt versucht wird, daß alle den Unternehmern gewährten Vorteile nur zur Beschaffung von Arbeitsgelegenheit dienen sollen und somit als eine indirekte Arbeiterfürsorge anzusehen sind. Aber viel schärfer doch als damals tritt gegenwärtig die einseitige Begünstigung einer einzelnen Unternehmerklasse hervor und zugleich die ausgesprochene Gleichgültigkeit gegen die Rechte der ganzen konsu-

mierenden Bevölkerung. Den Interessenpolitikern ist der Kamm mächtig geschwollen, und dazu trägt nicht wenig bei die so deutlich bekundete Besorgnis der Regierung, es mit Parteien nicht zu verderben, deren Unterstützung sie für die Durchführung anderweitiger Pläne nicht glaubt entbehren zu können.

Eben so sehr ist auch das Verhalten hoher und sehr einflußreicher Gesellschaftskreise ein Beweis für dieselbe Sorglosigkeit, die dies gesetzgeberische Vorgehen erkennen läßt; und für einen vollständigen Mangel an Verständnis für die Forderungen der Gegenwart. Es fehlt diesen Kreisen trotz aller schönen Worte über die Bedeutung der sozialen Frage, die heute zum guten Ton gehören, das Bewußtsein von der Verantwortlichkeit für ihr Thun dem Volke gegenüber, von der Pflicht des Vorbildes nach unten hin. Wenn die Jahre hindurch, wo der Kampf gegen die Sozialdemokratie gedauert hat, etwas als ein feststehender Grundsatz galt und von dem ziemlich allgemeinen Urteil anerkannt wurde, so war es doch der, daß nach Überbrückung der sozialen Kluft, nach Ausgleichung der Standesunterschiede möglichst gestrebt werden müßte. Aber diese Anerkennung ist wiederum, soweit es sich auf die führenden Kreise bezieht, rein theoretisch; in der Praxis wird ganz anders verfahren. Wie ein schneidender Hohn auf diese Forderung nehmen sich so manche Vorgänge der letzten Zeit aus. Der zähe Widerstand, dem die Forderung der Abschaffung des Duells wie die der Reform der Militärgerichtsbarkeit begegnen, was anders ist er, als das Bemühen, hier einer kleinen bevorzugten Klasse Standesvorrechte zu wahren, Standesbegriffe und Standesvorurteile festzuhalten, die im Gegensatz stehen zu den Anschauungen und Empfindungen, zu dem Rechtsbewußtsein der großen Mehrzahl des Volkes?

Gewiß muß die Erfüllung jener Forderung gerade den höchsten Gesellschaftsklassen besonders schwer fallen. Schwerer wohl noch als materielle Opfer ist der freiwillige Verzicht auf alle Vorrechte, an deren Besitz man sich gewöhnt hat, und welche die von Jugend auf eingesogenen Anschauungen nicht als ein Unrecht, eine Beeinträchtigung anderer ansehen lassen. Und wenn nicht einmal der vollständige Verzicht auf diese bevorzugte Stellung verlangt wird noch auch nach der heutigen Lage der Dinge verlangt werden kann, sondern nur, daß den Standesunterschieden jede verletzende Schroffheit benommen werde, daß ein Ausgleich soweit stattfinde, wie nach der Lage der Dinge thunlich und zulässig ist, so mag schon diese Aufgabe denen schwer fallen, welche den süßen Besitz von Macht und Würden so sehr zu schätzen wissen. Es kommt noch hinzu

— und das ist sehr wesentlich —, daß die Anschauung von der Berechtigung von Standesvorrechten durch die ganze geschichtliche Entwicklung der letzten Jahrzehnte bestärkt worden ist. Namentlich das in diesem Zeitraum herangewachsene Geschlecht steht unter dem Eindruck von Zeitereignissen, die auf den Volksgeist tief eingewirkt haben. Dem ist es zuzuschreiben, daß bis tief in bürgerliche Kreise hinab eine Strömung Platz gegriffen hat, die — ich stehe nicht an, dies zu sagen — uns die sozialen Aufgaben bedeutend erschwert hat, weil sie dem so dringend geforderten Ausgleich sehr hinderlich ist, weil sie im geraden Gegensatz steht zu dem großen, der Demokratie mit der Sozialdemokratie gemeinsamen, Gedanken von der Gleichheit, dem unstreitig die Zukunft gehört, und nach dessen Verwirklichung ja mehr und mehr gestrebt merden muß. Auf diese Geistesströmung bauend haben die Freunde von Standesvorrechten gewagt, nicht allein sich berechtigten Zeitforderungen entgegenzustemmen, sondern auch geradezu eine rückläufige Bewegung einzuleiten, den Versuch zu machen, Standesvorrechten im öffentlichen Leben wieder einen breiteren Raum zu gewähren, als sie heute beanspruchen dürfen und sie voraussichtlich auf die Dauer werden behaupten können. Und dabei giebt man sich den Anschein, als ob man diese Gegensätze versöhnen könne, als ob man mit der die unteren Klassen beherrschenden Sehnsucht nach besserer Lebensstellung, nach Beseitigung der Standesunterschiede liebäugeln, durch einige Zugeständnisse sich von dieser Richtung loskaufen und doch gleichzeitig eine Klassenherrschaft aufrichten und ausbauen könne, die jedem Emporstreben der unteren Stände hinderlich ist. Daß man der Sozialdemokratie einige ihrer Gedanken entlehnte und in der Gesetzgebung zu verwirklichen suchte, hat gerade nur bewirkt, das Selbstbewußtsein der Sozialdemokratie zu erhöhen, ihr eine moralische Wirkung zu verleihen, während die Art, wie der Gedanke der Staatshilfe in gesetzgeberischen Maßregeln seinen Ausdruck fand, die Unzufriedenheit der unteren Klassen bestärken mußte.

Anstatt aber durch den Mißerfolg sich belehren zu lassen und eine freiere Entwicklung herbeizuführen, scheint die herrschende Richtung vielmehr in ihren Irrtümern bestärkt worden zu sein und noch einseitiger und ausschließlicher in der Berufung an die Macht und in der Verstärkung äußerer Machtmittel den einzigen Ausweg zu suchen. Weil, so scheint gefolgert zu werden, die Bemühungen, die Sozialdemokratie zu versöhnen, doch nicht erfolgreich sind, müssen so viel umfassendere Vorkehrungen für ihre gewaltsame Niederhaltung getroffen werden. Die immer steigende Anspannung der Volkskräfte

für die Erhaltung der Wehrmacht scheint schon nicht mehr allein den Zweck einer Sicherung gegen auswärtige Gefahren zu haben; es scheint darin auch die beste Gewähr für Aufrechthaltung der Ruhe und Ordnung im Innern gesehen zu werden. Noch deutlicher zeigt sich diese Anschauung darin, daß man einen besonderen militärischen Geist zu pflegen sucht und auf die Festhaltung solcher Einrichtungen und solcher Standesbegriffe, Standesvorurteile besonderen Wert legt, die zu den Anschauungen der Neuzeit im Gegensatz stehen, und die als Kennzeichen des „Militarismus" anzusehen sind. Man scheint zu glauben, daß man durch Pflege dieser Geistesrichtung das festeste Bollwerk gegen die „Umsturzbestrebungen" aufrichten könne. Welche Grundsätze aber sind es, worin hierbei die Hauptstärke gesucht wird? Der blinde Gehorsam, der den Mut eigener Überzeugung nicht hat, der die von oben her gegebenen Befehle ausführt, ohne nach ihrer Berechtigung zu fragen, dieser Grundsatz scheint als die festeste Säule der staatlichen Gewalt betrachtet zu werden; und wenn es auch heute offenbar unmöglich ist, ihn ganz und gar und im wahren Sinne des Worts zur Geltung zu bringen, so wird doch Annäherung an dies Ideal möglichst erstrebt. Die unbedingte Unterordnung unter die Autorität wird entgegengestellt dem von unten auf dringenden Geist der Unbotmäßigkeit, der Tadelsucht und Krittelsucht.

Der unbedingte Gehorsam ist auf dem Schlachtfelde unentbehrlich. Aber welcher Irrtum ist es, zu meinen, daß dem Selbständigkeitsgefühl der modernen Völker durch Aufstellung solcher Grundsätze imponiert werden könne. Wiederum sind es die glänzenden militärischen Erfolge, die dazu geführt haben, die Aufgaben und die Stellung der Staatsgewalt so aufzufassen. Dabei aber wird ganz und gar übersehen, daß das, was äußere Machtmittel begründet haben, nimmer dauernden Bestand erlangt hätte, wenn ihm die Zustimmung des Volkswillens fehlte, daß auch diese geistige Macht es noch immer ist, worauf die staatliche Macht sich stützen muß. Gerade in der Zeit des großen Krieges ist es lebhaft empfunden worden, welchen Wert die eigene Überzeugung des Volkes von der Gerechtigkeit der Sache hat, für die es Gut und Blut opfert. Später aber ist bei uns lange Zeit hindurch die Theorie vom beschränkten Unterthanenverstand gepredigt worden; man hat es so darzustellen gesucht, als ob das Vertrauen auf die Weisheit der Regierung alle eigne Sorge des Volkes um die öffentlichen Angelegenheiten überflüssig mache.

Solche Ansprüche aufrechtzuerhalten, wird um so schwerer, je mehr wir uns zeitlich von jenen großen Ereignissen entfernen, je

mehr damit auch die Erinnerung an sie zurücktritt oder doch nicht mehr so stark bestimmend auf die Anschauungen des Volkes einwirkt. Die Durchführung solcher Grundsätze wird ferner dadurch erschwert, daß die Männer, die bei der Neubegründung des Deutschen Reichs an der Spitze standen, aus dem Leben geschieden sind oder nicht mehr ihre Stellung einnehmen. Und wenn nun der Begriff der Autorität noch weiter auszudehnen gesucht wird, wenn der Anspruch erhoben wird, daß nicht nur die politischen Angelegenheiten nach dem Gutdünken der Regierung geregelt worden, sondern auch das ganze geistige Leben des Volkes sozusagen von oben herab beherrscht wird, so ist es wohl klar, daß solche Forderungen je mehr und mehr auf Widerspruch stoßen und die Gegensätze sich verschärfen müssen. Und es ist auch bei der ganzen Geistesrichtung der Sozialdemokratie begreiflich, daß sie am wenigsten solchen Ansprüchen sich fügen will, daß ihr Widerstand gegen die Staatsgewalt dadurch bestärkt wird.

Dies gilt auch besonders von den Bemühungen, der Monarchie eine Stellung zu sichern, die sie in einem konstitutionellen Staatswesen nicht einnehmen kann, Vorstellungen von dem Wesen der Monarchie zu erwecken, die der Vergangenheit angehören und nimmer wieder im Bewußtsein des Volkes lebendig werden können. Warum stehen die Sozialdemokraten der Monarchie mit so feindseliger Gesinnung gegenüber? Sie sehen in ihr die Spitze der Gesellschaftsordnung, die sie abschaffen und durch eine andere ersetzen möchten. Die Monarchie ist in ihren Augen die Krönung der sozialen Ungleichheit, der ständischen Gliederung der Gesellschaft. Eine Aussöhnung dieser Gegensätze wäre nur möglich, wenn auch die unteren Volksklassen die Überzeugung von dem Werte der Monarchie und der Wohlthat ihres Wirkens gewännen. Heute, bei dem kräftigen Emporstreben der unteren Stände, in denen immer lebhafter das Bedürfnis sich regt, thätigen Anteil an den öffentlichen Angelegenheiten zu nehmen und ihre Interessen geltend zu machen, thäte es sonderlich not, daß die Stellung und Aufgabe der Monarchie in echt modernem Geist aufgefaßt würde, daß sie als die vornehmste Dienerin der Volksinteressen dastände, und daß unter ihr für den Einfluß des Volkswillens genügend Raum bliebe.

In der That ist ja durch die soziale Fürsorge beabsichtigt worden, die Sozialdemokratie nicht bloß mit der bestehenden Gesellschaftsordnung, sondern auch mit der Monarchie auszusöhnen, das Ansehen der Monarchie bei den unteren Volksklassen dadurch zu befestigen. Es ist von dem sozialen Königtum geredet worden. Und bald nach

der Thronbesteigung des gegenwärtigen Kaisers schien eine entschieden arbeiterfreundliche Politik eingeleitet zu werden. Damals fiel das Wort von dem „Arbeiterkaiser“. Aber bald zeigte es sich, daß Einflüsse anderer Art bei uns viel mächtiger sind. Schon in der ganzen Art, wie bei uns die soziale Fürsorge betrieben, und wie hiermit die Monarchie in Verbinduug gebracht wurde, lag ein Verkennen der Stellung, welche heute die Staatsgewalt, welche auch die Monarchie einzunehmen hat. Nicht durch „landesväterliche“ Fürsorge, die nach ihrem Ermessen den Arbeitern mit den übrigen Berufsständen das ihnen Zukommende zuteilt, nicht durch ein Wohlthatenspenden von oben herab überhaupt kann der Arbeiterstand gewonnen werden. Vielmehr handelt es sich darum, ihm das zu verschaffen, was für ihn erreichbar ist, ihn dazu anzuleiten, sich dies womöglich durch eigne Kraft zu erwerben und ihn zu der Einsicht zu bringen, daß auch eine andere Gesellschaftsordnung ihm nicht mehr würde gewähren können. Bei dem weiten sozialen Abstande zwischen dem Träger der Krone und dem Arbeiterstande, bei dem dadurch bedingten Unterschiede der Anschauungen ist offenbar der Arbeiter am schwersten in jenes persönliche Vertrauensverhältnis zur Krone zu bringen, das heute als Ideal aufgestellt wird.

Am wenigsten aber können solche Bemühungen gelingen bei der Art, wie heute der Gedanke von der unbedingten Autorität der Krone nicht ganz ohne Erfolg auszubeuten gesucht wird. Gerade die, welche die Anschauung von einer überirdischen Würde der Monarchie scheinbar vertreten, welche sich den Anschein geben, als ob sie den persönlichen Willen des Monarchen zum allein maßgebenden machen wollten, thun dies in wohlberechneter Absicht und nicht aus aufrichtiger Ergebenheit für die Monarchie. Auch sie sind viel zu sehr moderne Menschen, um wirklich die Stellung und Aufgabe der Monarchie in dem gedachten Sinne aufzufassen, aber sie pflegen solche Anschauungen, weil sie sich Vorteile davon versprechen. Nicht sie sind es, die eigene Wünsche zurückdrängen möchten, um treu und uneigennützig nur das Ansehen der Krone zu fördern. Nein, die Berufung auf das Ansehen der Krone soll ihnen dazu dienen, eine Gesetzgebung zu rechtfertigen, die vornehmlich das Interesse einiger Besitzenden wahrnimmt und das des Arbeiterstandes vernachlässigt. Und weil dieser durch solche Politik nicht zu gewinnen ist, so scheint sich in den maßgebenden Kreisen mehr und mehr die Überzeugung zu befestigen, daß bei dem Arbeiterstande die Schuld liege, daß es unfruchtbares Bemühen sei, durch Maßregeln zur Besserung seiner Lage ihn gewinnen und die

Sozialdemokratie entwaffnen zu wollen, daher denn nur gewaltsame Unterdrückung der Unzufriedenheit Erfolg verspreche und Sicherheit gewähre. Die Neigung, mit solchen Mitteln die Sozialdemokratie zu bekämpfen, ist in den gedachten Kreisen offenbar erstarkt, und wenn wir eine neue Auflage des Sozialistengesetzes noch nicht erlebt haben, so liegt es weniger daran, daß sie zu solchen Mitteln nicht Vertrauen haben sollten, als daß die öffentliche Meinung solchen Plänen einen energischen Widerstand entgegenstellen, die Volksvertretung ihre Zustimmung versagen würde. Bei dem Vorherrschen solcher Anschauungen aber müssen die Gegensätze sich verschärfen, erhält die Sozialdemokratie eine moralische Stärkung, und werden auch solche Volkskreise auf ihre Seite getrieben, die unter anderen Umständen sich ihr nicht angeschlossen hätten.

Theodor Brix.



Anti-Larochefoucauld.

(Schluß.)

Übe deine Strenge an dir und deine Milde an andern.

Erziehe die Bösen weniger durch dein Urteil und mehr durch dein Beispiel.

Frage dich bei jedem Fehler, den du siehst, wie kommt es, daß ich ihn nicht schon früher bemerkt habe — an mir.

Ist er noch so häßlich – er ist dein Bruder: irgendwie wirst du ihm ähnlich sehen.

Siehst du überall nur Sünde oder Schwäche oder Dummheit, so geh zum Augenarzt: du hast Staub in die Augen bekommen.

Wie es Farbenblinde giebt, so kennen wir auch Tugendblindheit.

Es giebt noch andere Mittel, eines Menschen Güte und Tugend festzustellen, als den Grad seiner Entrüstung über anderer Sünden.

Wie der Maler rote Punkte selbst im Schnee sieht, nicht der Laie, so sieht der Psycholog helle Spuren selbst in der Untugend, nicht der zufahrende Moralist.

Wir meinen nicht, alles sei zu verzeihen. Wir meinen nur: etwas zu vergeben, finte sich immer für den, der seinen Bruder liebt.

Auch trifft uns nicht der Vorwurf laxer Moral. Wir wollen, daß man das Höchste fordere; hat sich aber der Mensch verfehlt, so messe man sein Thun nicht nur an seinem Sollen, sondern trage auch seinem Wollen Rechnung und seinem Können. Eremita.

Neue Bücher.

Über die Reform der Irrenpflege von Dr. Frdr. Scholz (Direktor der Bremer Staatsirrenanstalt). gr. 8°. 770 S. Leipzig, E. H. Mayer, 1896. ℳ 1.50.

Das deutsche Volk lebt gegenwärtig in einer Aera des Mißtrauens gegen die Irrenanstalten, das sich da und dort zu einer förmlichen Hetze ausgewachsen hat, so daß man meinen könnte, die Irrenpflege stehe auf einem Standpunkt, den das „Volk" schon lange überholt habe. Andrerseits werden von solchen, die einen genaueren Einblick in die Irrenpflege zu thun vermocht haben, die gewaltigen Fortschritte derselben gerühmt: es sei heute den Insassen der Irrenanstalten eine Freiheit der Bewegung gewährt, an die man früher nicht zu denken gewagt habe. Die Psychiater selbst klagen darüber, daß die armen Geisteskranken vielfach seitens ihrer Umgebung unter dem Mangel an Verständnis für alles, was mit Geisteskrankheiten zusammenhängt, zu leiden haben; die meisten sehen eben in jedem, der für „verrückt" gilt, einen Menschen, dem nicht mehr zu glauben und zu trauen ist, und den man sich möglichst bald vom Halse schaffen muß, so daß die Erkrankung an einer Geisteskrankheit fast gleichbedeutend ist mit dem gesellschaftlichen Todesurteil. Dazu kommt noch, daß das Volk sehr rasch bei der Hand ist mit der Diagnose „Verrücktheit" bei Menschen, die vom gewohnten Geleise abweichen (Darwin, Tolstoi, Christus, vergl. Mark. III 21, VI 3), wogegen es äußerst schwer von dem Vorhandensein einer Geisteskrankheit überzeugt werden kann bei Leuten, die äußerlich nicht „närrisch" erscheinen (König Ludwig, viele Moralisch-Irre, manche Verbrecher u. a.).

Bei der Wichtigkeit der Sache erscheint es dringend geboten, an diejenigen, die das Wort ergreifen, die eindringliche Mahnung zu richten, zuvor die thatsächlichen Verhältnisse und Gründe zu studieren. Zu diesem Zwecke ist das oben genannte Schriftchen wohl zu gebrauchen. Scholz leugnet keineswegs, daß in der Irrenpflege Mißstände vorhanden sind; er beleuchtet dieselben mit aller Deutlichkeit, macht aber auch positive Verbesserungsvorschläge für die Regierung, die Gerichte, die Ärzte und das Publikum.

Bei den Fragen der Entmündigung, der Aufnahme in eine Anstalt und der Entlassung aus derselben vertritt er den Standpunkt der größtmöglichen Weitherzigkeit. Bezüglich der eigentlichen Irrenpflege verlangt er: Vermehrung der Anstalten zum Zweck der Entlastung der vorhandenen, stärkere Heranziehung der freien Verpflegungsformen (landwirtschaftliche Kolonie und familiale Verpflegung), Vermehrung der Anstaltsärzte, Abschaffung der Tobzellen und Tobabteilungen, Reorgani-

sation des Pflegepersonals, hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt der Berufsgenossenschaft.

Sehr bemerkenswert ist sein Ankämpfen gegen die Tobzelle, deren Abschaffung die Vorbedingung ist für das Verschwinden des blinden Grausens, das die meisten Menschen heute noch vor den Irrenanstalten haben.

Daß nicht alle Irrenärzte die wunden Punkte fühlen wie Scholz, kommt einesteils davon her, daß die Gewohnheit gerne gegen Manches stumpf macht, was den Draußenstehenden auffällt, anderenteils aber davon, daß sie noch sehr damit beschäftigt sind, die älteren Errungenschaften allgemeiner durchzuführen, so daß viele gar nicht merken, daß die neue Zeit mit der Betonung des Rechts der Persönlichkeit schon wieder neue Anforderungen an sie stellt. Schließlich muß aber auch betont werden, daß an dem Zurückbleiben eines Teiles der Anstalten der Mangel an Mitteln schuld ist; denn Reformen kosten Geld, und wir brauchen eben in unsern „Kultur"staaten für die Zwecke der Zerstörung so viel, daß es uns zu Zwecken des Erhaltens und Aufbauens oft nicht reichen will. A. Pfleiderer.

Paul de Lagarde. Erinnerungen aus seinem Leben, zusammengestellt von Anna de Lagarde. gr. 8°. 191 S. Göttingen, Dieterichs Sort. (Mit einem Bildnis de Lagardes.) ℳ 2.—.

Diese „Erinnerungen" sollten eigentlich die Unterlage gewähren zu einer Ergänzung und Berichtigung der im zweiten Bande der „Wahrheit" gebotenen Skizze von de Lagardes Leben und Streben. Das hat sich nicht geben wollen. Deshalb möchte ich wenigstens hier nachträglich mit ein paar Worten darauf hinweisen, daß sie neben de Lagardes Schriften nicht zu entbehren sind, will man einen richtigen und vollständigen Eindruck von ihm erhalten. Wir erfahren darin die Ursachen der bei ihm nicht selten hervorbrechenden Bitterkeit und werden diese nun besser begreifen (oft nur zu gut!) und entschuldigen. Sodann aber zeigt uns sein häusliches Leben, wie das Verhältnis zu seinen Schülern, so viele liebenswürdige und gewinnende Züge, daß sich der Eindruck befestigt (den man schon den deutschen Schriften entnehmen kann), seine Herbigkeit entspringe vielmehr einer übergroßen Weichheit des Gemüts. Sehr beachtenswert scheint mir auch das Urteil seiner Witwe: „in Wahrheit besaß de Lagarde nicht zu viel, sondern zu wenig Selbstbewußtsein." Auf de Lagardes religiöse Stellung werfen die Erinnerungen ebenfalls manches neue freundlichere Licht. — Seine Witwe hat mit dieser Schrift auch sich selbst ein schönes Denkmal gesetzt. Der Reinertrag der „Erinnerungen" ist für die Stiftung der Freunde de Lagardes bestimmt. C. S.

Zeitfragen des christlichen Volkslebens. XXI. Bd. 2. Heft (154). Inhalt: Der evangelisch-soziale Kongreß in Erfurt. Von lic. Dr. Aug. Dieckmann. 64 S. Stuttgart, Belsersche Verlh. ℳ 1.20.

Die Broschüre giebt eine in etwas nörgelndem Tone, von dem sogenannten positiven Standpunkt aus gehaltene Darstellung und Kritik des Erfurter Kongresses. Wer das Protokoll des letzteren noch nicht gelesen hat, muß zunächst zu diesem greifen und wird mehr daraus lernen. Neue Gedanken haben wir in den vielen Worten nicht finden können. Ein paar Sätze von Sohm wiegen schwerer als 64 Seiten von Dieckmann. H.

Der Arbeiterstand und die Sozialdemokratie. Zwei Reden, gehalten in öffentlicher Versammlung des evangelischen Arbeitervereins zu Leipzig am 27. März 1896 von Geh. Hofrat Prof. Dr. Rudolf Sohm und Max Lorenz, Redakteur der (sozialdemokratischen) Leipziger Volkszeitung. 34 S. Leipzig, Reinhold Werther. 1896. 8°. ℳ 0,60.

Die sozialen Pflichten der Gebildeten. Vortrag, gehalten beim ersten öffentlichen Abend der sozialwissenschaftlichen Vereinigung in Leipzig am 16. Mai 1896, von Prof. Dr. Rudolf Sohm. 18 S. Leipzig, Reinhold Werther. 1896. ℳ —.20.

Aus der uferlosen, an ihrer größten Breite seichten Flut der sozialen Litteratur ragen wie zwei Leuchttürme diese beiden kleinen Broschüren hervor. Sie können Marksteine in unserer inneren Entwicklung bedeuten. Ein dreifaches scheint mir bemerkenswert. Erstens, daß ein sozialdemokratischer Redakteur und ein Geheimer Hofrat so offen, unbefangen, mit solcher gegenseitiger Achtung von Person und Überzeugung öffentlich über diese Dinge disputieren. Zweitens, daß der Sozialdemokrat die Nationalitätsidee und die Königsidee nicht kurzweg abweist, vom Christentum — freilich nicht von der Kirche! — sogar mit Wärme spricht. Drittens, daß ein Führer der deutschen Wissenschaft, einer der Schöpfer und Verteidiger des neuen bürgerlichen Gesetzbuchs sagt: „Der Staat wird sich der Notwendigkeit, an der Schaffung eines neuen öffentlichen Rechts für die anarchisch gewordene Volkswirtschaft zu arbeiten, nicht entziehen können.“ Diese drei Erscheinungen sind neu und hoffnungerweckend. So nüchtern und zugleich so aufrüttelnd wie Sohm hat noch selten jemand davon geredet, daß die soziale Frage eine Rechtsfrage ist und zugleich an den Einzelnen, vor allem den Gebildeten, sittlich verpflichtend herantritt. „Die sozialen Pflichten der Gebildeten“ sollte man allen Studenten mit auf die Hochschule geben, damit sie neben ihrer Fachwissenschaft, die ihnen eine führende Stellung im Leben des Volkes anweisen soll, die Amtspflicht der Bildung, welche „Dienen“ heißt, auch in ihren Beruf einrechnen lernen. Nur ein neuer Geist der gebildeten Gesellschaft wird eine neue Staatsgesetzgebung schaffen können.

H

Das Wesen der Welt und die Lösung der sozialen Frage. Von Hugo Schüßler. 3. A. gr. 8°. 100 S. Berlin, J. M. Spaeth. 1896. ℳ 1.50.

Die Schrift entwirft in Anlehnung an bekannte Theorieen das Bild eines Zukunftsstaates als einheitlicher, in sich geschlossener Produktivgenossenschaft. Mit der Erklärung des „Wesens der Welt“ steht dies Zukunftsbild nur in losem Zusammenhang. Die Erörterungen über Elektrizität u. s. f. sind recht interessant, ignorieren aber die empirisch bestätigten Sätze der Erkenntnistheorie. Mit einem kühnen Sprung schwingt sich der Verfasser vom Materialismus auf zu den Idealen, Gott und der Nächstenliebe. K. G.



Für die Redaktion verantwortlich der Verleger, an den man die für die Wahrheit bestimmten Aufsätze und Briefe persönlich richten wolle (C. Hauff, Firma: Fr. Frommanns Verlag in Stuttgart).



Das Leichenbegängnis.

Aus dem Tagebuch eines Europa bereisenden persischen Prinzen.

. . . . . In A. war ich an einen jungen Kavalier gewiesen, der sich meiner mit der größten Liebenswürdigkeit annahm und mir nicht nur alles Sehenswerte in der schönen Stadt zeigte, sondern mich auch nach Möglichkeit in die Sitten und Gebräuche seiner Heimat einführte. „Morgen wird ein hoher Beamter begraben", sagte er eines Abends zu mir. „Wenn es Ihnen recht ist, gehen wir hin. Sie werden da Gelegenheit bekommen, merkwürdige Vergleiche zwischen den deutschen Leichenfeierlichkeiten und denen in Ihrem Vaterland zu ziehen. Zu dem Trauergottesdienst, der zunächst im Hause des Verblichenen für Verwandte und geladene Gäste stattfindet, haben wir freilich keinen Zutritt. Aber was weiter vorgeht, entzieht sich dem Auge der Öffentlichkeit nicht". Ich erklärte mit Vergnügen meine Bereitwilligkeit, und wir verabredeten ein Stelldichein, das am folgenden Tag pünktlich eingehalten wurde. Mein Begleiter führte mich alsbald vor das Trauerhaus. Wir sahen einen Leichenwagen, dahinter eine stattliche Reihe Equipagen, eine endlose Menge schwarz gekleideter Männer mit feierlichen Gesichtern, paarweise zu einem langen Zug geordnet. Wir hatten nur wenige Minuten gewartet, als der Sarg, ganz mit Kränzen und Guirlanden behangen, die Treppe herabgetragen und in den bereit stehenden Wagen gehoben wurde. Alsbald trat die Trauerversammlung aus dem Hause, um die Equipagen zu besteigen: voran der Geistliche im Talar, ihm zur Seite zwei Jünglinge, Söhne des Verstorbenen; wiederum waren es nur Männer, keine Frauen, die in diesen Gegenden Deutschlands von öffentlichen Kundgebungen des Schmerzes ausgeschlossen zu sein

scheinen. Zuletzt kamen noch das Gesinde des Hauses und Lohndiener, in Händen und Armen zahllose kostbare Blumenspenden, die in zwei besondere Wagen geladen wurden. „Lassen Sie uns einen Fiaker aufsuchen!“ flüsterte mir mein Begleiter zu. „Es ist bequemer so, und wir sind noch vor dem Zug, der sich nur langsam bewegt, zur Stelle“. Es geschah, und in der That erreichten wir geraume Zeit vor der Ankunft des Leichenkondukts den Friedhof. Vor diesem hatte sich eine große Schar Leidtragender oder Neugieriger, auch Frauen darunter, aufgestellt, um an der Feier teilzunehmen. Schon umstand alles die Gruft, in die der Sarg hinabgelassen wurde. Trotz dem Gedränge hatte mein gewandter Führer uns einen Standpunkt zu verschaffen gewußt, von dem sich die einzelnen Akte trefflich überblicken ließen. Die Einleitung bildete ein Choral, der, von acht Bläsern mit ihren Instrumenten tadellos ausgeführt, sehr ergreifend wirkte. Daran schloß sich ein von einem Sängerquartett nicht minder gut vorgetragenes Sterbelied. Als die letzten Töne verhallt waren, nahm der Geistliche das Wort und begann, nachdem er einige einleitende Gebete gesprochen hatte, eine Trauerrede, die mir — ich schäme mich nicht, es niederzuschreiben — das helle Wasser in die Augen trieb. Mit wahrer Engelszunge rühmte er seinen Mann als Muster eines pflichttreuen, und um den Staat hoch verdienten Beamten, eines liebenswürdigen Menschen, eines zärtlichen Gatten und besorgten Familienvaters, und schilderte seinen Verlust in dieser dreifachen Hinsicht als unersetzlich. Ich konnte nicht anders, als im stillen mit dem Himmel darüber rechten, warum er einen so einzigen Mann schon im siebenundfünfzigsten Jahr der Welt entrissen habe. Unbegreiflich war mir nur, daß die meisten Zuhörer mit den gleichgültigsten Mienen der Welt dastanden und außer den Söhnen nur ein paar alte Weiber Thränen vergossen. Der Pfarrer hatte geendet, und jetzt trat ein Kollege des Toten vor, der in meisterhafter Ansprache das, was der Geistliche von den unbezahlbaren Verdiensten des Verstorbenen um den Staat gesagt hatte, näher ausführte und viel Rühmliches von seiner Bescheidenheit gegen Gleichgestellte, von seiner Leutseligkeit gegen Untergebene hinzufügte. Schließlich legte er einen, wie er sich ausdrückte, kaum jemals seit Menschengedenken so wohl verdienten Lorbeerkranz auf das frische Grab nieder. Dasselbe thaten eine Anzahl weiterer Redner im Auftrag von allerhand Vereinen und Wohlthätigkeitsanstalten; sie faßten sich kürzer und erwiesen sich nicht als hervorragende Meister in der Redekunst, aber was sie vorzubringen wußten, vervollständigte doch das Cha-

rakterbild des Geheimrats in wünschenswerter Weise. Als letzter schmetterte ein Vertreter der Studentenverbindung, welcher der Verblichene in jungen Jahren einst angehört hatte, eine wohl eingeübte Rede mit einer Stimme, die wie Kanonendonner erklang, in die Lüfte. Die ganze Feier hatte wohl fünf Viertelstunden in Anspruch genommen, aber die Zeit war mir nicht lang geworden. Nun, da die Sänger eben wieder ein Lied anstimmten, nahm mich mein Kavalier unter den Arm und zog mich aus dem Gedränge. „Es wird ihnen nicht anders als mir gehen", meinte er. „Sie werden durstig geworden sein. Kommen Sie mit in ein Kaffeehaus?" In der gehobenen Stimmung, in der ich mich befand, hätte ich mich zwar lieber der Einsamkeit des Waldes, als dem Getriebe des Gasthauses überlassen; aber ich wollte mich der höflichen Aufforderung doch nicht entziehen. Wir bestiegen unsern Fiaker. Unterwegs redete der Edelmann von allerhand gleichgültigen Dingen; ich gab ihm ziemlich zerstreute Antworten, da mein Herz noch ganz voll von dem war, was ich auf dem Gottesacker gesehen und gehört hatte. Im Kaffeehaus angekommen, nahmen wir an einem abgelegenen Tischchen Platz; ich bestellte ein Glas Limonade, während mein Begleiter Bier trank. Bald beurlaubte er sich auf einige Minuten, da er in der andern Ecke des Saales einen Freund bemerkt hatte, den er notwendig sprechen zu müssen erklärte. Ich war allein. Halb unbewußt griff ich nach einer Zeitung, die neben mir an der Wand hing, und begann darin zu blättern. Das erste, was mir in die Augen fiel, war ein Nekrolog über den Geheimrat. Begierig verschlang ich den Aufsatz, und als ich zu Ende war, ließ ich mir vom Kellner alle am Ort erscheinenden Blätter der letzten Tage bringen. Ich fand darin wirklich eine Anzahl Erinnerungsartikel an den edlen Toten. Wie glücklich war ich, daß ich die Landessprache hinlänglich verstand, um dies alles lesen und begreifen zu können! Nicht als ob ich viel Neues erfahren hätte; aber einige Redewendungen, einige kleine Züge beleuchteten vollends Charakter und Leben des Mannes so hell, daß sich mir beide mit unauslöschlichen Zügen in das Gedächtnis eingruben. Die wunderbare Übereinstimmung der verschiedenen Nachrufe, die sich manchmal bis auf die Wahl derselben Worte erstreckte, ließ in mir auch nicht den leisesten Zweifel über die Richtigkeit meiner Vorstellung aufsteigen. Ich empfand es als ein Glück, daß aus den paar Minuten, die der Kavalier hatte wegbleiben wollen, fast eine halbe Stunde geworden war; denn ungern wäre ich in meiner schönen Lektüre gestört worden. Als er sich wieder neben mich

setzte, legte ich die Zeitungen beiseite — soweit war ich bereits in die Gesetze europäischer Höflichkeit eingeweiht. Aber ich konnte es nicht unterlassen, von dem Gegenstand, der alle meine Gedanken in Anspruch nahm, zu reden. „Freund“, fing ich an, „du hast mir während meiner Anwesenheit in deiner Vaterstadt schon viele Wohlthaten erzeigt, doch die, welche du mir heute erwiesen hast, werde ich dir niemals vergessen. Dir danke ich es, daß ich den Mann, mit dem ich, so lange er lebte, vor allen andern gerne Umgang gepflogen hätte, wenigstens noch im Tode kennen gelernt habe. Könnte ich doch dem Beispiel dieses Braven nacheifern und werden, wie er gewesen ist!“ Mein Gegenüber streifte mich mit einem etwas bedenklichen Blick und sagte dann lachend: „„Sie meinen den Geheimrat, Prinz? Ich habe ihn persönlich nur oberflächlich gekannt, aber desto mehr über ihn gehört. Etwas Ungewöhnliches kann ich gerade nicht an ihm finden; es laufen noch genug Menschen seiner Art in der Stadt umher““. — „Wie?“ rief ich staunend. „Er stand nicht einzig unter seinen Zeitgenossen da? Noch mehr seinesgleichen giebt es hier? Glückliche Stadt, glückliches Land!“ Abermals spielte ein Lächeln um den Mund des Europäers, das er jedoch aus Höflichkeit rasch unterdrückte. „„Sie haben mich mißverstanden. Der Verstorbene war ein Durchschnittsmensch, der weder durch Geistesgaben, noch durch Tugenden irgendwie aus der Herde hervorstach““. Meine Verwunderung wuchs mehr und mehr. „Ohne hervorragende Gaben, nur durch Fleiß sollte er so Großes erreicht haben?“ — „„Nicht einmal durch besonderen Fleiß““, erwiderte mein Führer. „„Lassen sie sich einmal die Sache vorstellen, wie sie wirklich ist, mein Prinz! Unser Mann hat vermutlich seine ersten Jahre auf der Universität in Saus und Braus verlebt, dann ein paar Jahre gebüffelt und schließlich von den Examenskommissionen, als Sohn eines einflußreichen Vaters, gute Zeugnisse erhalten. Diese waren der anständige Vorwand, unter dem man ihn rasch von Stufe zu Stufe steigen lassen konnte. Seine Familienverbindungen, sein geschmeidiges Benehmen nach oben thaten die Hauptsache. So hoben ihn die Wogen des Glücks ganz von selbst höher und höher. An natürlichem Verstand gebrach es ihm nicht; seine Bureaustunden hielt er ziemlich pünktlich ein. Im übrigen verstand er sich meisterlich auf die Kunst, seine Untergebenen für sich arbeiten und ihre Leistungen sich selbst gut schreiben zu lassen. So wurde er Geheimrat und hätte es mutmaßlich bei längerer Lebensdauer noch weiter gebracht.““ — „Haben Sie denn nicht die Reden am Grabe mit angehört, die Nekrologe in den Zeitungen gelesen?“ wandte ich ein. „„Grabreden!

Zeitungsnekrologe!"" wiederholte er geringschätzig. „„Da können Sie in meinem Vaterland lange herumreisen, bis Sie bei Männern, die in der Öffentlichkeit eine Rolle gespielt haben, etwas anderes, als Lobeshymnen, vernehmen. Immer wieder dieselben Redensarten, die für jeden bereit liegen und aus jedem Munde erklingen! Stets soll das Land oder zum mindesten die Stadt einen unersetzlichen Verlust erlitten haben, sollen die ungewöhnlichen Vorzüge des Toten ihm bei seinen Mitbürgern ein ewiges Andenken sichern. Man kennt das und weiß, was man davon zu halten hat"". — „Also jener würdige Priester sollte am Grabe gelogen haben?" fragte ich. „„Gelogen! Was für Wörter gebrauchen Sie, Prinz! Unsere Religion ist eine Religion der Liebe, Versöhnung und Gnade. Wie sollte ihr Diener an einem offenen Grab vergangene Irrtümer und Vergehungen ausbreiten, von Rache predigen?"" — „Aber der andre Redner, der Staatsbeamte?" forschte ich weiter. „Er hatte keine religiösen Pflichten zu erfüllen." — „„Desto mehr andre Rücksichten mußte er nehmen. Er sprach sozusagen im Namen des Staats. Hätte er diesen nicht bloßgestellt mit dem Zugeständnis, daß es kein vorzüglicher Mann gewesen sei, der einen so hohen Rang bekleidet hat? Und dann dürfen Sie das Prinzip der Gegenseitigkeit nicht vergessen. Glauben Sie! auch jener Beamte hat, so gut wie der Tote, seine Fehler, wenn wahrscheinlich auch nicht so grobe und offenkundige. Im Gedanken daran und in der Hoffnung, daß man einst auch an seinem Grabe von ihm nur das Beste sagen werde, hat er über die Schwächen des Kollegen den Deckmantel der Nächstenliebe gebreitet. Überdies, was ja die Hauptsache bleibt, der Geheimrat ist jetzt weg, man ist für immer von ihm befreit. Die auf gleicher Stufe Stehenden haben einen Rivalen, die hinter ihm Stehenden einen Vordermann weniger. Die Kollegen brauchen sich nicht mehr über den unangenehmen Kollegen zu ärgern, die Untergebenen müssen sich nicht mehr von einem hochfahrenden und anspruchsvollen Vorgesetzten demütigen und schinden lassen. Das sind so große Vorteile, daß man sich darüber wohl der Schmähreden über den Verstorbenen enthalten, ja sogar in den allgemeinen Chor des Lobs einstimmen kann"". — „Du magst recht haben", bemerkte ich etwas kleinlaut. „Als Beamter scheint er über Gebühr gefeiert worden zu sein. Aber die Bürgerkrone wirst du ihm doch nicht auch vom Haupte reißen wollen? Wie vielen Vereinen hat er angehört, zum Teil vorgestanden! Wer Zeit und Kräfte so in den Dienst des allgemeinen Besten stellt, kann kein geringer Mensch gewesen sein". — „„Das ist auch etwas Rechtes. Seine ganze Müh-

waltung bestand darin, daß er jährlich einigen Sitzungen anwohnte. Die Schreibereien und Rechnungsgeschäfte ließ er durch seine Kanzlisten besorgen. Nicht, weil ihm das allgemeine Beste am Herzen lag, sondern weil es seiner Eitelkeit schmeichelte, hat er sich in das Vereins- nnd Wohlthätigkeitswesen gestürzt, wie es ja auch all den Vereinen und Anstalten nicht um den Menschen, sondern lediglich um den Geheimrat zu thun gewesen ist, mit dessen Namen und Titeln sie prunken konnten.““ — „Also auch diese Redner,“ schaltete ich ein, „haben gelo — verzeih! den Deckmantel der Nächstenliebe ausgebreitet, wollte ich sagen.“ — „„Was hätten die Biedermänner, die ihre mühsam eingepaukten Reden im Schweiß ihres Angesichts vor der großen Menge hergestammelt haben, auch anders thun sollen? Fielen doch die Ehren, die sie ihrem heimgegangenen Mitglied oder Vorstand spendeten, auf ihren Verein selbst zurück.““ Obgleich ich innerlich nur noch wenig Hoffnung hegte, meine Partie zu gewinnen, verteidigte ich doch hartnäckig Position auf Position. „Lassen wir den Mann der Öffentlichkeit bei Seite! Aber hat der Geheimerat nicht wenigstens als Mensch, als Familienvater, als Gesellschafter liebenswürdige Eigenschaften besessen?“ — „„Ich begebe mich nicht gerne auf dieses Gebiet““, versetzte der Edelmann. „„Nur so viel, daß ich auch in dieser Hinsicht merkwürdige Dinge über den Toten gehört habe. Er soll gegen Frau und Kinder mürrisch und tyrannisch, hartherzig und geizig gewesen sein. Als Gesellschafter““ — „Ja“, unterbrach ich ihn, „die köstlichen Anekdoten, die ich über ihn gelesen habe Sie verraten doch alle Witz, Humor, namentlich aber Gemüt.“ — „„Was beweisen Anekdoten? Bis der wahre Kern, der ihnen mitunter zu Grund liegt, zu den hübschen, angenehm lesbaren und erzählbaren Histörchen abgeschliffen und abgerundet ist, bleibt meist so gut wie nichts mehr von ihm übrig. ‚Er war ein liebenswürdiger Gesellschafter‘. Das heißt auf gut deutsch: er brachte Abend für Abend im Wirtshaus zu. Wirklich nahm auch der Geheimerat jeden Abend pünktlich seinen Platz am Biertisch ein in einem Kreis von würdigen Herren, worin es sehr lustig zuzugehen und sehr viel Stoff konsumiert zu werden pflegt. Bis er ein paar Gläser bei sich hatte, saß er gewöhnlich schweigsam da; dann fing er an aufgeräumt zu werden, und aus seinem Munde sprudelten hunderterlei Lebenserinnerungen und Geschichten hervor, die meist auf eine Zote hinausliefen. Diese Sitzungen dauerten gemeinhin recht lange, und wenn das Gerücht nicht lügt, mußte der Geheimerat hin und wieder in einer Verfassung heimgeschleppt werden, die seinem Stand und Rang wenig

entsprach. Am andern Tag sollen aber jedesmal seine Familienangehörigen wie seine Untergebenen den physischen und moralischen Katzenjammer, der ihn heimzusuchen pflegte, zu büßen gehabt haben.““ — „Abscheulich, abscheulich!“ rief ich in ehrlicher Entrüstung. „Dieser Geheimerat — doch was kümmert mich der! Schlechte Menschen giebt es in jedem Land und in jedem Stand. Aber daß man ihn nach seinem Tod zu einem Heiligen gestempelt hat, dafür finde ich in meiner Sprache so wenig wie in der deinigen eine gebührende Bezeichnung. Der Geistliche und alle die andern Redner — nun ja, du hast mir ja ihre Motive erklärt, wenn ich auch himmelweit entfernt bin, sie im geringsten gutzuheißen. Aber die Zeitungen, die doch die Hüter der öffentlichen Gerechtigkeit sein wollen! Womit willst du ihre Falschheit entschuldigen?“ — „„Ach, die Zeitungen, die Zeitungsschreiber!““ erhielt ich zur Antwort. „„Wenn ich mich auf dieses Kapitel einlassen wollte, müßten Sie, bis wir zu Ende kämen, noch mehr Gläser Limonade zu sich nehmen, als Ihrem Magen zuträglich wäre. Aber da Sie mich zu Ihrem Anwalt aufgerufen haben: verbindet denn nicht auch die Journale mit dem Land, mit der Provinz, mit dem Ort ihres Erscheinens eine starke Interessengemeinschaft? Dürfen sie das Vaterland oder die Vaterstadt dadurch kompromittieren, daß sie über einen Mann, der zu Lebzeiten im Staat und in der Öffentlichkeit eine angesehene Stellung eingenommen hat, nach seinem Tode Böses aussagen? Und ferner die weitverzweigte, allgemein geachtete und einflußreiche Verwandtschaft des Heimgegangenen! Ist man ihr nicht Rücksichten schuldig? Denken Sie nur, mein Prinz! Die Witwe, die Söhne und Töchter, die Schwiegersöhne des Geheimerats! Um sie zu schonen, unterdrückt man gerechte Beschwerden gegen den Toten, um sie in ihrem Leid zu trösten und zu erheben, nimmt man unbedenklich den Mund zu voll. Denn was auch die Familie selbst unter seinen widerwärtigen Eigenschaften gelitten haben mochte: es war doch der Gatte, der Vater, ihr Ernährer und Beschützer. Der Tod läßt bei ihr alle noch so berechtigten Klagen verstummen: man denkt an nichts mehr, als an den Verlust, von dem man getroffen worden ist. Wie müssen da die schönen Nekrologe, die ergreifenden Grabreden, die Sie noch heute Abend gedruckt lesen können, wohl thun! In allen Tonarten hören es die Trauernden, was für ein ausgezeichneter Mensch der teure Entschlafene gewesen ist, und rasch werden die leisen Zweifel, die sie etwa selbst beschlichen haben, übertäubt. Ist das nicht ein Triumph? Ist diese Rücksichtnahme auf die Empfindungen von Witwen und

Waisen nicht vollständig gerechtfertigt, zumal da die unverdienten Lobsprüche, die dem Verstorbenen gespendet werden, keinem Lebenden Schaden zufügen?"" — „Ihr nehmt allerhand Rücksichten," entgegnete ich, „auf Vaterland und Vaterstadt, auf Staatswesen und Vereine, auf Familie und Hinterbliebene. Nur eines laß mich noch erforschen! Nehmt ihr denn auf die Wahrheit gar keine Rücksicht? Abermals spielte ein feines Lächeln um die Lippen des Europäers. „„Uns gilt"", versetzte er ausweichend, „„in solchen Fällen ein lateinisches Sprüchwort zur Richtschnur. Es heißt: De mortuis nil nisi bene. In unsre Sprache übersetzt: Von Toten soll man nur Gutes reden"". — „Ein herrlicher Grundsatz!" rief ich, „daß man Verstorbenen, die sich nicht mehr wehren können, nichts Böses nachsagen soll. Aber ist es denn überhaupt nötig, unter allen Umständen über sie zu sprechen?" Dem Europäer schien die Unterhaltung nachgerade langweilig zu werden. „„Sie reden, wie Sie es verstehen, mein Prinz"", brach er ab. „„Sie würden diese Dinge ganz natürlich finden, wenn Sie länger unter uns leben und sich die Regeln unsrer Kultur und Zivilisation zu eigen machen würden"".

Persius.



Christentum und Krieg.

(Schluß.)

6.

In Kürze wenigstens will ich auch berücksichtigen, was christliche Theologen zu Gunsten des Kriegs vorgebracht haben.*)

Jesus habe dem Hauptmann von Kapernaum nicht zugemutet, seinen Dienst zu verlassen. — Hätte er bei der einzigen, von Jesus aus zufälligen, von dem Hauptmann um seines kranken Dieners willen gesuchten Berührung ihm ohne jede Vorbereitung den Befehl geben, gar die Bedingung stellen sollen, daß er seinen Beruf aufgebe?

Der Krieg sei eine ins große geübte Todesstrafe — die nur die eigentlich Schuldigen in der Regel nicht trifft. Und sollen wir wirk-

*) Vergl. in Herzogs Realencyklopädie für prot. Theologie den schon angezogenen Artikel K. Burgers über „Krieg" (VIII, S. 283—87); sowie R. Kübels Artikel „Todesstrafe" (XV, 706 ff.).

lich die gefallenen Soldaten gar noch als Hingerichtete betrachten? Auch müßte dann erst das Recht der Todesstrafe bewiesen werden, um das Recht des Krieges daraus folgern zu können.

Der Krieg sei Notwehr. Aber Jesus kennt die Notwehr nicht. Daß sie als Reflexbewegung äußerst milde zu beurteilen ist, auch im Sinne Christi, das soll ja nicht bestritten werden. Aber das aktive Leben des Christen verläuft nicht in Reflexbewegungen, sondern in wohlüberdachten, auf ein absolut wertvolles Endziel sorgfältig abgezweckten Handlungen. — Wenn man den Krieg als Notwehr erklärt, fügt man etwa noch hinzu, daß diese im Völkerrecht anderen Gesetzen folge als im Privatrecht. Diese Gesetze sind wohl der Art, daß man alles als Notwehr rechtfertigen kann. So hat Luther neben Schlagen und Würgen auch Rauben und Brennen als unvermeidliche, dem Feinde zuzufügende Übel gekannt und genannt.

Die Sittengesetzgebung Jesu sei nicht mit der Absicht oder nur auch Hoffnung auf künftige Geltung als Staatsgesetz erlassen worden, — sonst „müßten christliche Staaten sofort die Todesstrafe abschaffen, so gut wie den Eid und noch manches andere!“*) Deshalb haben auch die ethischen Vorschriften Christi für seine Jünger mit staatlichen Zwangsgesetzen für alle nichts zu schaffen. Für dasjenige Gebiet, darauf ‚die weltlichen Könige herrschen‘, habe Christus den Gesetzesstandpunkt einfach anerkannt und völlig intakt gelassen. — „Divide et impera!“ Aber dieses alte Rezept scheint mir in vorliegendem Fall nicht ganz glücklich angewendet. Denn dieselben Handlungen sind durch die staatliche Zwangsgesetzgebung und durch die sittliche Gesetzgebung Jesu geordnet; und der „Jünger Jesu“, dem Jesu Sittengesetzgebung gilt, gehört zugleich zu den „allen“, für die der Staat das Zwangsgesetz giebt. Wie soll er es angreifen, um als Eine, unzertrennliche Person die Eine, identische Handlung nach den beiden für ihn maßgebenden Vorschriften zu vollziehen? Wie soll er z. B. zugleich nach Jesu eindringlicher Mahnung „allerdinge“ nicht schwören und den vom Staate bei Strafe verlangten Zeugeneid ablegen? Wie soll er zugleich nach Jesu Gebot den Feind lieben und nach des Staates Gebot den Feind töten?

---

*) Beiläufig bemerkt: eine Beweisführung, die das Lob der Eigenartigkeit verdiente, wenn sie nicht praktisch recht häufig benutzt würde. Wie wenn ein Wirt etwa sagte: „Ich soll meinen Wein rein lassen? Da könnte man mir auch noch zumuten, nicht einmal falsche Etiketten zu brauchen!“

Endlich noch ein allgemeinerer Gedanke: der Krieg habe „geschichtliche“ Notwendigkeit, indem er als göttliches Verhängniß oft eine für das Ganze wohlthätige, luftreinigende, das Leben der Völker steigernde Wirkung nach sich lasse. — Es sei dem so, obgleich man den Wert dieser Förderung sogar bei unseren Befreiungskriegen nicht gar so hoch anschlagen darf; nach dem siebziger Krieg war sie vollends gering. Aber schätzen wir die luftreinigende Wirkung des Kriegs noch so günstig ein: so fragt sich immer noch, ob der Christ sich an der Auswirkung dieses göttlichen Verhängnisses aktiv beteiligen soll. Auch Pest und Cholera, Feuers-, Wassers-, und Hungersnot können als göttliche Verhängnisse eine luftreinigende Wirkung haben; trotzdem erachten wir es für einen Frevel, solche Nöten zu veranlassen, an ihrer Steigerung aktiv mitzuwirken. Oder ist der Kornwucherer dadurch entschuldigt, daß es einzelnen Gliedern oder ganzen Schichten der Gesellschaft wohlthun kann, wenn ihnen der Brodkorb höher gehängt wird? Die „geschichtliche“ Notwendigkeit (die übrigens niemals mit unzweifelhafter Sicherheit festgestellt werden kann) schließt als solche die sittliche Berechtigung noch nicht in sich. Sie enthebt also den Einzelnen niemals der Prüfung, ob Er sich dem geschichtlich notwendigen Gang der Dinge fügen, ob Er nicht vielmehr sich ihm entgegenstemmen soll.

Daß einst, wenn das Reich Gottes mit Macht kommen wird, der Krieg aufhören soll, hofft ja jeder gläubige Christ und giebt damit zu, daß er dem Sinne seines Gottes und Heilands nicht entspricht. „Aber die Zukunft*) läßt sich nicht antizipieren, und in die Zeit samt ihren Unvollkommenheiten und Übeln soll der Christ, dieweil er in ihr lebt, sich schicken (Röm. 12, 11)“. — Es ist wirklich ein christlicher Theologe und Prälat, der den Krieg so vertheidigt hat. Der mehr gute und loyale als scharfsinnige Mann hat nicht bedacht, daß es doch zweierlei ist: sich in ein Geschehnis schicken und sich an einer Handlung beteiligen. So kann man dem Christen ganz gewiß zumuten, daß er sich darein schicke, im Kriege ausgeplündert, ja totgeschlagen zu werden; ob er aber an dem „Schlagen und Würgen“ sich beteiligen soll, bleibt doch eine andere, besondere Frage. Dieser gute Prälat und Christ hat ferner nicht bedacht, daß gerade das die

*) Jesu Ratschläge in der Bergpredigt sind doch offenbar nicht für eine ideale Zukunft gegeben, da es Gewaltthat nicht mehr geben wird, sondern für die reale Gegenwart, da man durch Backenstreiche, Raub und Nötigung bedroht wird!

Bedeutung der Profeten, Jesu, Pauli, Hussens, Luthers und jedes ernsteren Christen war, daß sie die Zukunft antizipierten. Hätten sie alle die freilich bequemere Anschauung Karl Burgers gehabt, so wäre sogar die Zeit, in der wir jetzt leben und die auch einmal Zukunft war, vermutlich niemals gekommen. Aber sie mußten die Antizipation der Zukunft mit ihrem äußeren Wohlergehen bezahlen und das ist so eine Sache.*)

7.

Ob der Jünger Jesu nach den Grundsätzen und im Sinne seines Meisters am Kriege teilnehmen kann, ist eine wirkliche, eine noch offene Frage. Vielleicht würde aus den vorausgehenden Erörterungen noch etwas mehr folgen; da ich aber aus zufälligen Gründen von einer persönlich-praktischen Durcharbeitung dieser Gedanken befreit blieb, und da ich weiß, daß sich der eigentliche Sinn einer Frage oft erst enthüllt, wenn sie persönlich-praktische Angelegenheit wird: so will ich lieber zu wenig als zu viel sagen.

Gesetzt nun aber (und diese Möglichkeit scheint mir näher zu liegen als die entgegengesetzte), daß ein Mensch, der sein ewiges Heil in Jesus gefunden zu haben glaubt, den Kriegsdienst mit seinen christlichen Grundsätzen nicht vereinigen kann: was wird er dann thun? Wie wird er sich mit der in den „christlichen" Staaten fast durchweg eingeführten allgemeinen Wehrpflicht abfinden?

---

*) Bezeichnend ist, daß K. Burger, der an dem Kriegsdienst kaum etwas Verfängliches bemerken kann, doch die Dispensation des geistlichen Standes wünscht, und wie er diese Forderung begründet (a. a. O. VIII, 286 f.) „Der Dienst am Reiche Gottes, für welches die Geistlichen [ich meine: die Christen überhaupt] unmittelbar zu wirken haben, verträgt sich nicht mit dem rein weltlichen Beruf des Soldaten, der Universalismus der Kirche [des Christen] nicht mit den im Krieg stets vorwiegenden partikularistischen Interessen der Staaten". . . . . „Daß der Theologe mit der blanken und mit der Schießwaffe umzugehen verstehe, halten wir nicht für notwendig, eher für schädlich; denn in der Kenntnis liegt auch die Versuchung des Gebrauchs [doch wohl: gegen Menschen], der dem Geistlichen [dem Christen?] durch sein Amt [sein Christentum?] versagt ist". . . . . „Notwendig wird der Kriegsdienst der Theologen nicht sein. Zweckmäßig aber erscheint ihre Befreiung. Sie macht einen Vorzug des geistlichen Standes aus, und wir sind so frei, es ganz gerecht zu finden, daß ein solcher Vorzug diesem Stande eingeräumt wird. Der Staat thut nur gut und weise, wenn er die Diener der Kirche auszeichnet und unterscheidet; sie vergelten es ihm reichlich". — So! —

Er wird sich jedenfalls nicht die Inkonsequenz zu schulden kommen lassen, daß er doch „dient“, in der Hoffnung etwa, daß es einst den Bemühungen der Diplomaten und Friedensleute gelingen werde, die Streitigkeiten der Völker und Fürsten durch Schiedsgerichte zu lösen und so den Krieg abzuschaffen. Hat er sittlich-religiöse Bedenken gegen den Waffendienst, so wird er auch das einzige thun, was man in sittlich-religiösen Bedenken mit Sinn thun kann: er wird sich mit dieser zweifelhaften, bedenklichen Sache nicht befassen. „Aber dann wird er ja gestraft!“ ... Wie wenn das so etwas Besonderes wäre! Gewiß wird er dann gestraft — wie hart, weiß ich nicht; aber auch Jesus wurde gehängt und Paulus geköpft, und dieses Schrecknis, von dem Staate gestraft zu werden, ist den echten Jüngern Jesu jedenfalls häufiger passiert, als daß sie vom Staat eine Bürgerkrone, vom Fürsten einen Orden erhalten hätten. Das ist eben das bekannte „Kreuz“ des Christen, daß er Gefahr läuft, durch seine Art von Dienst gegen Gott sich nicht nur Schaden, sondern auch Strafe, vielleicht entehrende Strafe, zuzuziehen. Wer das nicht vertragen kann, soll sich mit dem Christentum nicht einlassen.

Wie soll aber mit solchen Anschauungen ein geordnetes Staatswesen bestehen? — Ich kann die Schwierigkeit nicht so groß finden. Die Obrigkeit soll nach bestem Wissen und Gewissen ihre Pflicht thun; und der Jünger Jesu wird nach bestem Wissen und Gewissen seine Pflicht thun. Findet ein Fürst für nötig, Krieg zu führen, so soll er es auf seine Verantwortung thun; hält es der Jünger Jesu für unmöglich, am Kampfe teilzunehmen, so wird er es auf seine Verantwortung bleiben lassen. Dann wird ihn die Obrigkeit pflichtmäßig in Strafe nehmen, uud er wird seine Strafe pflichtmäßig erdulden. Würde sich die Zahl der Menschen mehren, die aus Gewissensgründen ihrer Wehrpflicht nicht genügen könnten, ihre Strafe aber willig auf sich nähmen, so könnte das nur die Wirkung haben, daß die maßgebenden Persönlichkeiten mit dem Pulver etwas vorsichtiger umgingen. Sittlich schwierig wäre nur die Stellung des Fürsten, der ein Volk regieren sollte, dessen Interessen ihrer Art nach mit Waffengewalt verteidigt oder durchgesetzt werden müßten, und der gegen die Anwendung von Gewalt Bedenken hätte, weil ihm, als einem Christen, die zum Krieg treibenden Interessen seines Volks durch andere, höhere, eine gewaltsame Durchsetzung weder erfordernde noch vertragende, überwogen würden. Aber aus dieser sittlichen Schwierigkeit folgt nur, daß ein Christ nicht ein heidnisches Volk regieren kann. Ein Christ

taugt nämlich durchaus nicht zu allem, was anderen Leuten, oder auch ganz objektiv, nützlich und notwendig erscheinen könnte. Jesus taugte nicht zum römischen Imperator, Paulus schwerlich zum Vorstand des Synedriums, Luther nicht zum Papst, Kierkegaard nicht zum Pfarrer. Und so taugt ein Christ nicht zum Vertreter von Interessen, die gegebenenfalls in einen Krieg verwickeln könnten. Er muß also wählen zwischen der Goldkrone und der Dornenkrone. Und wenn er anders ein Christ ist, fällt ihm diese Wahl nicht schwer.

Wirkliche Schwierigkeiten macht es nur, den Schein aufrecht zu erhalten, daß man als Vertreter von Interessen, deren Durchsetzung unter Umständen Gewalt erfordert, zugleich nach den Grundsätzen Jesu leben könne.

8.

Damit soll übrigens gar nicht ohne weiteres gesagt sein, daß die allgemeine Wehrpflicht zu verwerfen sei, weil sie sich mit den Grundsätzen Jesu nicht vertrage. Nein; es könnte ja auch Jesus Unrecht haben, unser gegenwärtiges Staatswesen gegen ihn im Rechte sein. Denn es grenzt bisweilen schon für den Einzelnen an das Unmögliche, die Grundsätze Jesu für sich selbst zu verwirklichen. Daß man auch die Interessen der Familie und des Volks nicht mit Gewalt wahre, kann noch mehr zur (scheinbaren? wirklichen?) Förderung der Ungerechtigkeit, Anmaßung und Gewaltthätigkeit werden. Und daß dem Gebot der Obrigkeit die Kraft abgesprochen wird, an sich das Gewissen zu verbinden, das ist (ich will es gar nicht verhehlen) in der That nicht unbedenklich.

Was ist überhaupt nicht unbedenklich?

Aber ich frage doch: kann man den gegenwärtigen Fürsten, Parlamenten und Beamten weltlicher und geistlicher Art unbefangen sein Gewissen anvertrauen? Hat man das je gekonnt? Wenn nicht, so folgt daraus sofort die Pflicht, das Gebot der Obrigkeit im einzelnen auf seine sittliche Berechtigung zu prüfen. Damit fällt die unmittelbare Verbindlichkeit der allgemeinen Staatsgesetze, wie der speziellen Verordnungen einer Verwaltungsbehörde. Das ist im Grunde genommen höchst einfach, und doch berührt es uns seltsam, wenn es gesagt wird; noch mehr, wenn davon die Anwendung gemacht wird.

Übrigens leugne ich ja nicht, daß eine Regierung ihre für sie guten, ja zwingenden Gründe haben kann, den Regierten z. B. den Zwang des Zeugeneides und namentlich der allgemeinen Wehrpflicht aufzuerlegen. Ich will nur nicht vergessen wissen, daß auch der Regierte

seine für ihn guten, ja zwingenden Gründe haben kann, diesen Zwang sich nicht zur Pflicht machen zu lassen und also den Gehorsam zu verweigern. Dann soll die Regierung versuchen, durch eine Anwendung ihrer Macht, die ihr pflichtmäßig erscheint, den Regierten ihren guten Absichten dienstbar zu machen. Und der Regierte soll versuchen, durch passiven Widerstand seine Regierung zu einer Auffassung des Regierens zu erziehen, bei der sein Gewissen besser fährt. Thun beide je ihre Pflicht, so muß schließlich etwas Gutes dabei herauskommen — ein geschichtlicher Fortschritt. Vielleicht ist der wahre geschichtliche Fortschritt niemals auf einem anderen Wege erreicht worden.

Eins aber sollte man doch lieber schon jetzt ein für allemal aufgeben: daß man „Christen" durch einen doch wohl „christlichen" Eid verpflichtet, Kriegsdienste zu leisten — vielleicht gegen die Bedenken ihres „christlichen" Gewissens. Soll zum Kriegsdienst geschworen werden, so schwöre man bei einem Eides- und Kriegsgott, also etwa bei Odhin oder Mars oder Jahveh, nicht aber bei dem Vater Jesu Christi, der weder des Eides noch des Krieges Freund ist.

Chr. Schrempf.

* * *

Als dieser Aufsatz bereits abgeschlossen war, kam mir Nr. 26 der Zeitschrift „Ethische Kultur" zur Hand (Berlin, Ferd. Dümmler), worin Herr Prof. Dr. P. Natorp-Marburg ebenfalls die Frage nach dem Rechte des Kriegs behandelt. Seine Ausführungen stehen bei übereinstimmender Fragestellung zu den meinigen in so charakteristischem Gegensatz, daß ich mir nicht versagen kann, sie auszugsweise abzudrucken. Was ich gerne erwidern würde, mag sich der Leser selbst sagen.

„Indessen, wenn ich für meine Person doch anerkenne, daß das Aufhören des Krieges schon jetzt ein Gegenstand ernster Erwägung sein müsse, folgen daraus für mich persönlich nicht vielleicht doch die genannten praktischen Konsequenzen [jede Teilnahme am Krieg zu versagen]?

„Gewiß — wenn ich das Martyrium für den geeignetsten Weg der sittlichen Propaganda halte; oder wenn ich, als Mennonit, als Anhänger Tolstois, oder einfach als Christ, mein Vaterland im Himmel habe, die sittliche Pflicht gegen das irdische Vaterland dagegen entweder gar nicht anerkenne oder doch nicht eben hoch veranschlage; mit einem Worte, wenn ich ethischer Individualist, und folgerecht idealer Anarchist bin.

„Allein wenn nun von diesen Voraussetzungen keine zutrifft? Wenn ich ein irdisches Vaterland und als dies Vaterland den Staat anerkenne? Wenn ich meine sittliche Pflicht überhaupt als Pflicht, zwar nicht gegen die Gemeinschaft, aber doch in und mit ihr auffasse und danach meine konkrete sittliche Aufgabe mir bestimme?

„Das ist für mich die einzig ernste Frage: ... Bin ich vielleicht dem Staatsgesetze überhaupt sittlich verbunden? Verbunden also auch da, wo es mit dem absoluten Sittengesetz nicht im Einklang steht?

„Keine Staatsverfassung kann den höchsten sittlichen Forderungen je unbedingt gemäß sein. Daraus folgt unweigerlich eins von beiden: entweder der Anarchismus, oder die Notwendigkeit, dem Staatsgesetz selbst da nachzuhandeln, wo es dem Sittengesetz vor der Hand nicht entspricht.

„Ich täusche mich nicht darüber, daß ein gewisser hoch idealer Anarchismus unter unseren Gebildeten Fortschritte macht, ja manchen ohne sein Wissen und Wollen mit fortreißt ... Was mich betrifft, so wüßte ich dem Anarchismus nicht auch nur die Spitze des kleinen Fingers zu reichen. Wo die bestehenden Gesetze und Einrichtungen des Staates mit den sittlichen Forderungen nicht im Einklang sind, da halte ich es gewiß für Pflicht, mit der sittlichen Kritik nicht zurückzuhalten. Ich verstehe darunter aber nicht: die sittliche Überzeugung unter allen Umständen und auf jede beliebige Weise zu ‚bekennen‘ und was immer dafür zu leiden; sondern sie in strenger wissenschaftlicher und praktischer Arbeit zu begründen und darzustellen, und sie so durch ruhige Vernunft und die Logik der Thatsachen, fernab von allem Fanatismus, zu propagieren. In jedem Fall aber halte ich für Pflicht, den Gesetzen des Staats zu gehorchen, solange sie in Geltung stehen. Denn jeder, gleichviel ob aktive oder passive Widerstand gegen die staatliche Exekutive ist ein Angriff auf den Bestand des Staates; ich aber halte ein treues Stehen zum Staat als dem allein denkbaren Träger des gemeinsamen sittlichen Fortschritts der Menschheit für eine sittliche Pflicht ersten Ranges. Die ganze sittliche Arbeit ist so viel als nur möglich auf den Boden des Staats zu stellen.

„In dieser Haltung stärke ich mich von Zeit zu Zeit durch die Lesung von Platons Kriton. Seht da einen ‚Märtyrer‘: Sokrates im Kerker, am Morgen seiner Hinrichtung. Der Freund hat ihm den Weg zur Flucht geebnet, er weigert sich, ihn zu gehen. Weshalb? Um durch sein Martyrium der Sache, für die er leidet,

eine Gloriole zu verschaffen? Nein, sondern aus dem höchst nüchternen Grunde: weil man dem Staate Gehorsam schuldet, weil „geschlichtete Rechtssachen gültig bleiben müssen', wenn anders der Staat bestehen soll. So steht dieser Mann zum Staate; zu dem Staate, der ihn soeben, offenbar widerrechtlich, unvernünftig, unsittlich, verurteilt hat; an dessen Gesetzen und Einrichtungen er zeitlebens die unerbittlichste Kritik geübt, von dem er ebendeswegen nicht wert erklärt worden ist zu leben, da er es nicht über sich brachte, auf solche Kritik zu verzichten. Gegen diesen Staat fühlt sich dieser Mann verpflichtet zum Gehorsam bis zum Giftbecher. Durch Ungehorsam gegen ihn würde er, wie er meint, den Spruch der Richter nachträglich wahr machen; denn wer das Gesetz des Staates verderbe, der sei in der That ein ‚Jugendverderber' und der schwersten Strafe schuldig. Und wer den irdischen Gesetzen nicht Treue gehalten, den werden auch ‚ihre Brüder, die Gesetze im Hades' — bei Platon ständiges Gleichnis für das ‚unsichtbare' Sittengesetz — nicht lossprechen! . . .

„Verlasse ich also den Standpunkt der ‚absoluten' Moral? Sicherlich, wenn man darunter versteht, daß wir das absolute Ziel gleichsam in der Luftlinie erfliegen sollten. Das ist aber, wie man sieht, nicht die Meinung. Es ist doch zweierlei, das Ziel, und der Weg dahin. Das Ziel muß feststehn, sonst wüßten wir garnicht, wo aus noch ein. Aber damit allein wissen wir allerdings noch nicht den Weg. Wir müssen auch den Boden kennen, auf dem wir, als arme Erdenkinder, mit diesem Häuflein Muskeln und Nerven, in Müh und Arbeit uns fortzuschaffen haben. Da geht's oft abwärts, während das Ziel leuchtend droben liegt, es geht seitab und zurück, und wir wissen doch, es liegt vor uns. Und hätten wir die wächsernen Schwingen, die uns in grader Linie zu ihm zu tragen verheißen, die Sonne des Ideals selbst würde sie uns zerschmelzen und uns elend hinabstürzen.

„Stände ich bloß als Einzelner dem Ideal gegenüber, ich könnte denken, es in grader Linie zu erreichen. Aber mein Streben steht in der Gemeinschaft. Wollte ich selbst, ich könnte nicht von ihr los. Würde ich mir zum Ziele setzen, bloß meine Seele zu erretten, ebendamit würde ich sie verlieren. Also muß ich an der Gemeinschaft halten. Und zwänge sie mich zu dem Wahnsinn des Krieges, lieber wollte ich sogar ihren Wahnsinn mit ihr teilen, als von ihr lassen. Allein ich würde besonnen bleiben, und keinen Augenblick ablassen zu erklären: Es ist ein Wahnsinn".

Mein sozialdemokratischer Arbeiter und ich.

Es sind schon 15 Jahre her, als ich eines Mittags unfreiwillig ein Gespräch anhören mußte, das die Arbeiter meiner Fabrik während der Mittagspause führten: „Wenn alle Menschen sich nur einmal die Mühe geben wollten, uns Sozialdemokraten richtig verstehen zu lernen, dann würden $^9/_{10}$ aller Deutschen Sozialdemokraten sein", — so sagte einer meiner Arbeiter. Er war einer von meinen besten, ein heller Kopf, der alles, was man ihm Neues vorbrachte und vorschlug, eingehend prüfte und meist noch verbesserte. Er war grundsolide, war verheiratet; seine Frau brachte ihm jeden Mittag im Henkeltopf sein Mittagessen, blieb die Stunde über bei ihm, und wurde jedesmal mit einem Kuß von ihm entlassen, den sie an seine Kinder abgeben sollte.

Man kann sich denken, daß ich gerade diesen Arbeiter nicht für einen Sozialdemokraten, sondern für „etwas Besseres" gehalten hatte. Ich wurde nachdenklich. — Die paar Worte, die hier einer meiner besten Arbeiter in ruhiger, freier, überzeugter Weise, ohne jeden Hintergedanken gesprochen hatte, gingen mir Tage lang im Kopfe herum. Endlich entschloß ich mich, ihn zu mir einzuladen, um Näheres über das Programm zu erfahren, mit dem er alle Welt selig machen wollte.

Mein Mann kam. „Sie sind Sozialdemokrat, Bergmann," so redete ich ihn an. „Sie wissen, ich kümmere mich nicht darum, ob meine Arbeiter Heiden oder Türken, Juden oder Christen sind; ich kümmere mich auch nicht darum, ob sie in der Politik stumm sind oder mitreden, ob sie sozialdemokratisch oder freisinnig wählen, aber ich habe mich doch eigentlich gewundert, daß gerade Sie, Bergmann, es mit den Sozialdemokraten halten."

„„Das glaube ich, daß Sie sich darüber wundern"", sagte er, „„aber ich bin es schon seit zehn Jahren, und wenn Sie es erst jetzt merken, so geht daraus ja hervor, daß meine Führung nicht anders gewesen ist, als die eines andern ordentlichen Menschen. Genau so, wie Sie es machen, denke ich auch; ich überrede niemanden, Sozialdemokrat zu werden, und ich lasse mich auch durch niemanden davon abbringen."" — Ich versicherte ihm, daß ich durchaus nicht die Absicht habe, ihn umzustimmen; ich bäte vielmehr, mir doch einmal zu erzählen, wie er denn Sozialdemokrat geworden sei, und was er denn für sich und seine Mitmenschen in einem sozialistischen Zu-

kunftsstaate Besseres erwarte und wodurch dieses Bessere uns geschaffen werden solle. „Denn," so ungefähr schloß ich meine Einleitung, und ich bin noch lange recht stolz auf diesen Gedankengang gewesen, „es wird doch für die Gesamtheit nichts gebessert, wenn die Rollen im Volke getauscht werden, wenn die, die heute reich sind, arm werden und die Armen reich." — Über das Gesicht meines Arbeiters zog langsam ein Lächeln und in ruhiger Bestimmtheit gab er mir das Folgende zur Antwort:

„„Herr, Sie verstehen die Sozialisten auch noch nicht. Wollen Sie es mir erlauben, daß ich Ihnen, so gut ich kann, erkläre, wie wir unser Ziel, alle Menschen frei von Sorgen um ihren Lebensunterhalt zu machen und sicher vor der Zukunft zu stellen, erreichen wollen?"" — Natürlich wollte ich, denn das war ja der Zweck, weshalb ich ihn zu mir geladen hatte.

„„In Ihren Kreisen, — Sie dürfen mir aber nichts übel nehmen, — gilt heute das Zusammenraffen von großen Vermögen als die erste und wichtigste Lebensaufgabe. Wer das Zusammenraffen am besten versteht, wird von Ihnen und von den über Ihren Kreisen Stehenden, am meisten geachtet. Blinkende Zwanzigmarkstücke, knisternde Tausendmarkscheine decken alle Schwären zu, die so mancher Herr Kommerzienrat zeigen müßte, wenn man ihn bis aufs Hemd untersuchte. Sie verstehen wohl, was ich sagen will. Nicht bloß, daß das große Vermögen, das ihm seinen Einfluß und seinen Titel eingebracht hat, nur dadurch hat entstehen können, daß er für seine tägliche körperliche oder geistige Leistung oft das tausendfältige von dem eingestrichen hat, was sein bester und fleißigster Arbeiter erhält, nein auch das, daß sein großes Vermögen nur dadurch hat entstehen können, daß er, kraft des ererbten Geldkapitales von einer Million Mark, imstande war, hunderte kleine Meister zu Tagelöhnern zu machen, das ist es, was uns Sozialdemokraten das Pulver auf die Pfanne schüttet. Wir sagen, es ist nicht recht, daß das so ist; wir sagen, es ist nicht recht, daß hier das Gesamtwohl zum Besten eines einzigen Mannes so schwere Opfer bringen muß; es ist nicht recht, daß tausenden fleißigen Handwerkern durch die Macht, die heute einem Haufen kalten Geldes zusteht, ihre Arbeit, ihr Lebensunterhalt genommen wird; es ist nicht recht, daß das Kapital die Macht hat, fleißige Deutsche, die ihr Leben lang nach bestem Vermögen ihre Schuldigkeit gethan haben, auf die Straße zu werfen und ein gräßliches Elend über sie zu bringen"".

„Erlauben Sie, Sie, die Sozialdemokraten, sind dann also wohl

gegen die Maschinen? Sie wollen dann wohl für alle Gewerbe wieder die Handarbeit einführen und die Maschinen in den Ozean werfen?"

„„Dann wären die Sozialisten doch noch unkluger, als man sie für gewöhnlich hält. Allerdings, in Ihren Kreisen ist man der Ansicht, daß in einem sozialistischen Staate in den ersten vier Wochen alles demoliert würde, was heute als Reichtum der Nation gilt. Nein, gerade das Gegenteil wollen sie. Sie haben eingesehen, daß gerade durch den Großbetrieb, durch die Benützung von Maschinen die körperliche Arbeit des Menschen auf ein sehr kleines Maß gebracht werden kann; sie wissen, daß es ein Kinderspiel ist, alle zum Leben nötigen Dinge, Nahrungsmittel, Kleidungsstücke und Wohnräume für alle 52 Millionen Deutsche zu schaffen, — und daß dieses Kinderspiel nicht zur Ausführung kommt, weil Dummheit und Unwissenheit der heute herrschenden Klassen es nicht zulassen wollen. Das ist es zum zweiten, was uns immer wieder trockenes Pulver auf die Flinte schüttet.

„„Glauben Sie mir, wir Arbeiter, wir Sozialisten, kennen vom wirtschaftlichen Leben, von seinen Grundlagen, von den Natur- und Vernunftgesetzen mehr, als mancher Hochstehende, der zu Kommissionen und Enqueten berufen ist. Dort wird immer von dem ‚Gesamtwohl' gesprochen, unter das sich der einzelne Mensch, ja sogar ein ganzer Berufsstand zu fügen habe. Ich frage, wird das ‚Gesamtwohl' wirklich gepflegt, wenn im deutschen Reiche durch verkehrte wirtschaftliche Organisation über 500000 arbeitsfreudige, arbeitsfähige Menschen ohne Arbeit gelassen werden? Wenn sich kein Mensch darum kümmert, wo sie für sich und die Ihren das Essen und die Kleider hernehmen sollen, wenn der Hauswirt mit Hilfe der Polizei Mann, Frau und Kinder auf die Straße setzen läßt? Bedenken Sie doch, daß diese 500000 Menschen für 1 bis 1½ Millionen Köpfe den Lebensunterhalt zu schaffen haben, und stellen Sie sich den Kummer der Eltern vor, die ihre Kinder in so gräßlichem Elend um sich sehen müssen! Glauben Sie denn, daß das eine, von Gott gewollte, Ordnung sei? Und glauben Sie, daß wir Sozialisten, die wir solches Elend in den Arbeiterquartieren alle Tage sehen müssen, noch Liebe für die, die dieses Elend zulassen, haben können? Das wäre mehr verlangt, als ein Mensch angesichts solchen Kummers leisten kann! Freilich, in Ihren Zeitungen ist davon nie etwas zu lesen, und auch bei Diners und Soupers wird davon nicht geredet. Das kann ja gar nicht sein; Sie lernen ja diese Zustände nie kennen. Sie beurteilen die Lage der um Besserung Ringenden nur nach dem Lohn-

tarif! Sie sagen: ich verdiene die Woche 30 Mark, das ist ein hübscher Lohn; vor 50 Jahren habe ein Tagelöhner, ein Arbeiter nicht halb so viel verdient. Und wenn wir noch mehr Anteil am Arbeitsertrage haben wollten, also nach noch höhern Löhnen streben, so seien wir unverschämte Kerle. — Die Sache liegt aber anders. Ich und alle die, die ihre feste Arbeit und ihren auskömmlichen Lohn haben, streben nicht für sich. In unsern Reihen giebt es nicht so harte Egoisten als in den besseren Ständen. Weil wir wissen, daß wir alle Tage durch irgend welche Zufälligkeiten, durch irgend welche Änderungen, die tausend Meilen von hier vor sich gegangen sind, also ohne unsre Schuld, unsre Arbeit, unsern Unterhalt verlieren, und in dasselbe Elend gestoßen werden können, in dem 1½ Millionen Köpfe alle Tage sitzen, darum streben wir, solange wir noch den Mut zum Vorwärtsstreben nicht verloren haben, nach besseren gesellschaftlichen Verhältnissen.

„„Wenn wir wüßten, eine Besserung wäre nicht möglich, oder die Opfer, die andere zu unsern Gunsten bringen müßten, wären so groß, daß sie die errungenen Vorteile nicht aufzuwiegen vermöchten, dann sollte man uns mit Keulen totschlagen oder zum Lande hinausjagen! Dann hätten wir Besseres nicht verdient! Aber weil wir wissen, daß kein Mensch im weiten deutschen Reiche etwas verlieren kann, weil wir wissen, daß die von uns angestrebte Wirtschaftsordnung wirtschaftlichen Frieden und einen Nationalreichtum von nie gesehener Größe bringen wird, aus dem jeder schöpfen kann, darum werden wir nicht nachlassen, die Änderung herbeizuführen.

„„In Ihren Kreisen fürchtet man sich davor, daß die Sozialdemokraten die erste Macht im Staate anstreben; diese Furcht aber ist unnütz! Denn, wenn es sich um Verteilung der Machtbefugnisse handeln wird, da wird die sozialistische Partei aus allen Klassen des Landes ihre Mitglieder zählen. Die heutigen von Jahr zu Jahr bergab gleitenden Verhältnisse sorgen schon dafür, daß zu den Gebildeten, die sich heute schon mit uns über viele Streitfragen verständigen, auch die Besitzenden kommen. Und mit Parteien, die aus allen Klassen zusammengesetzt sind, wird es sich wohl reden und regieren lassen"". — — —

Soweit hatte ich, ohne ihn zu unterbrechen, meinen Arbeiter reden lassen. Indem ich zugestand, daß es auch in den „besitzenden" Kreisen wohl niemanden gebe, der für die zweifellos vorhandenen wirtschaftlichen Schäden kein Auge, kein Herz hätte, bat ich ihn, sich doch einmal darüber auszulassen, wie er sich denn eine bessere Ord-

nung im besseren Zukunftsstaate dächte. Hier waren ja bekanntlich bisher immer ausweichende Antworten von den Sozialdemokraten gegeben worden.

„„Nichts ist leichter als alles, was heute die Menschen in den Kulturländern schreckt, zu vertreiben. Wer lebt denn ohne Furcht heute? Wer ist davor sicher, daß die ihm heute noch gehörenden irdischen Güter, die doch seine Reichtümer ausmachen, morgen noch einen Wert haben? Wer ist davor sicher, daß er die ihm heute noch zustehende Macht übers Jahr noch in Händen hat?

„„Das heutige System der deutschen Wirtschaftsführung hat nicht bloß den Lohnarbeitern, nicht bloß den kleinen Handwerkern und Krämern das Fundament ihrer Existenz untergraben, nein, auch der Reichtum der Millionäre wackelt in jeder Woche ein paarmal. Die fügen sich dem ‚Unvermeidlichen‘, weil sie es aushalten können; ein Millionär kann ja noch ganz behaglich leben, auch wenn Zinsfuß und Renten von Jahr zu Jahr kleiner werden. Aber auch er muß an dem Tage, wo der Zins, wo die Renten verschwunden sind, anfangen, selber durch körperliche oder geistige Thätigkeit das hervorzubringen, was er für sich und die Seinen verbraucht. Aus Tausendmarkscheinen lassen sich, wenn Zins und Renten verschwunden sind, nicht einmal Wassersuppen kochen. — Also ich wollte nur sagen, daß auch die Leute, die heute als die reichsten gelten, ein Interesse daran haben, daß das deutsche Wirtschaftsleben auf eine gesicherte Grundlage gestellt wird. Auch deren Zukunft ist genau so unsicher, wie die der Arbeiter. Sie sehen's nur nicht und sie fühlen das Ende noch nicht so deutlich.

„„Die Reichen also sehen auch von Jahr zu Jahr den Wert ihrer Reichtümer schwinden. Sie werden es besser wissen als ich, daß z. B. die englischen Consols, die vor 200 Jahren 8% Zinsen brachten, zu Anfang dieses Jahrhunderts 4,7% gaben und heute nur noch 2,9% bringen. In diesem Jahrhundert also ist der Zins um 1,8% gefallen und er wird in zwanzig Jahren bis auf 2% oder darunter zurückgegangen sein. Nach 50 Jahren aber wird man — wenn überhaupt noch — nur noch 1% oder weniger bezahlen, und dann hat das System, das wir das kapitalistische nennen, ihre größten Feinde nicht mehr in den Lumpenhütten, sondern in den Parkhäusern der heute noch Reichen. Wir Sozialisten sehen das Ende unserer heutigen Ordnung klar vor Augen; uns thut es leid, daß alle die Geschwüre, die wir unter der Haut liegen sehen, unter den heftigsten Schmerzen aufbrechen sollen, während ein einziger kräftiger Schnitt die Krankheit beseitigen könnte““. —

„Sie meinen die Revolution?“

„„Wenn Sie das, was sich im Wirtschaftsleben Deutschlands schon einige dutzendmal ereignet hat, Revolution nennen wollen, kann ich's nicht ändern. Sonst aber hat man das nicht gethan. Als Fürst Bismarck die Bahnen in staatlichen Besitz und in staatliche Verwaltung brachte, als Post, Telegraph und Fernsprechwesen vom Staate eingeführt wurden, da sprach kein Mensch von Revolution! Warum nun hier? Wir wollen, da der Staat seine Leistungsfähigkeit in der Erledigung wirtschaftlicher Arbeiten glänzend bewiesen hat, diese größere Leistungsfähigkeit, die aus der Vereinigung aller vorhandenen Kräfte hervorgeht, auch auf die Herstellung aller der Dinge verwenden, die die Menschen zum Leben nötig haben. Wir wollen also dem Staate und seinem jeweiligen Oberhaupte, eine viel größere Macht in die Hände geben als beide heute haben. Heute stehen beide mit verschränkten Armen dabei, wenn die 500 000 arbeitslosen Individuen nach Brot schreien; beide sind solchem gräßlichen Elend gegenüber machtlos; wir wollen ihnen die Macht geben, aus dem gräßlichsten Elend die hellste Freude, Glück und Zufriedenheit zu verschaffen. Und da schilt man auf uns?““

„Wie wollen Sie das möglich machen?“

„„Dadurch, daß wir erstens zeigen, daß wir als vernünftige Menschen das Rechnen gelernt haben, und daß wir das Gesamtwohl über den Rafftrieb, über den Eigensinn und über die Dummheit eines Einzelnen stellen. Dadurch, daß wir zuerst feststellen, welche Einkommensquellen unsere deutsche Nation hat und nach diesen den Bedarf für die 50 Millionen Menschen ermitteln. Wir wissen, daß dem Gesamtwohl, also dem Reichtum der ganzen Nation an jedem Tage schwere Verluste beigebracht werden, wenn eine halbe Million Menschen alle Tage ernährt werden muß, ohne daß sie die von ihnen und ihren Angehörigen verbrauchten Güter durch Ausnutzung ihrer Arbeitskraft wieder ersetzen können. Diese Verluste müssen vermieden werden, und da in dem heutigen System für die Ausnutzung dieser brachliegenden Kräfte nicht gesorgt werden kann, so muß eben das neue System, das die Ausnutzung jeder vorhandenen Arbeitskraft zum Wohle aller möglich macht, als ein besseres angesehen werden. Der Staat, die Nation muß, da sie von diesen Menschen Liebe fordern, ihnen die Möglichkeit geben, ihr einziges Vermögen, ihre Arbeitskraft, zur Befriedigung ihrer Lebensbedürfnisse ausnutzen zu können. Natürlich sollen das keine Scheinarbeiten sein, sondern es sollen Arbeiten sein, die wahre, wirkliche, solide Werte hervor-

bringen, und diese Werte sollen unter die Erzeuger verteilt werden. Unter den 500 000 Arbeitslosen finden sich alle Berufsklassen; es können also alle Lebensmittel erzeugt werden, wenn der Staat die zu ihrer Herstellung erforderlichen Produktionsmittel, Gebäude und Maschinen stellt und die Beschaffung der Rohstoffe, Verbreitung und Verwendung der Fabrikate vermittelt. Warum sollten die Arbeiter in einer staatlichen Fabrik nicht alle die Bedarfsartikel herstellen können, die heute das Weiterleben möglich machen, und die jenen Hunderttausenden fehlen, obgleich sie in ihren Muskeln die Kraft haben, sich alles zu erzeugen? Während Sie heute nichts mit dieser Quelle allen Reichtums anzufangen wissen, während Sie die Arbeitskraft von Hunderttausenden ganz brach liegen lassen, während Sie die Arbeitskraft von anderen Hunderttausenden durch Scheinarbeiten vergeuden, während Sie in primitiven, schmutzigen, schwerfälligen Hofwerkstätten andere Hunderttausende auf halber oder Viertels-Leistungsfähigkeit halten, während Sie in dem Wirrwarr sich gegenseitig im Konkurrenzkampfe aufreiben, sich nervös und leberkrank machen, haben wir nur das Eine Ziel vor Augen, mit den vorhandenen Arbeitskräften aus dem Schatze der Natur und dann durch Umwandlung in der Industrie soviel Werte zu erzeugen, daß sie haushoch aufgeschichtet überall liegen. Dann giebts keinen Streit darüber, ob der eine etwas mehr als der andere bekommt, weil er sich für tüchtiger und seine Leistung für wertvoller hält. Bedenken Sie doch, daß an der Quelle sich kein Mensch darum streitet, daß er nur Ein Glas Wasser, ein anderer aber zehn getrunken hat. Weil vom Wasser genug da ist, kann jeder nehmen, so viel er mag. Sind aber zehn Mann in der Wüste, und steht nur Ein Krug Wasser zur Verfügung, dann wird es Mord und Totschlag um ein Glas Wasser geben. So wird es auch im sozialistischen Staat keinen Streit um die Verteilung der Güter geben können, weil es eine Kleinigkeit ist, das zum Leben Notwendigste und vieles darüber mit Hilfe aller Kräfte herzustellen. Mitten im Sommer streitet sich niemand um den Sonnenschein; jeder nimmt davon so viel er mag, weil reichlich davon vorhanden ist. Wäre er das nicht, würde man sich darum balgen.

„„Wir Sozialisten wissen, woher alle Güter kommen, und wie man sie bis ins Endlose vermehrt, und wir können dieses Wissen in der Praxis ausführen, und wir können durch diese Praxis alles Elend, das aus dem Mangel an Lebensmitteln, entsteht, aus der Welt schaffen. Das können Sie nicht! Sie rechnen heute nur

immer, wie sich gerade das von Ihnen betriebene Geschäft ‚rentiert‘; Ihnen ist es gleichgültig, ob dem Gesamtvermögen zugleich mit Ihrer Thätigkeit auch eine Vermehrung geworden ist. Dabei bedenken Sie nicht, daß wenn Sie ein Vermögen ansammeln, ein anderer es verliert. Was Sie einem andern abnehmen, besaß dieser vorher, war also vorhanden. Das Gesamtvermögen haben Sie nicht vermehrt. Wir aber wollen alle menschliche Thätigkeit auf eine sittlichere Grundlage stellen und sie so organisieren, daß sie nur darauf gerichtet ist, das Gesamtvermögen zu vermehren. In Ihrem heutigen System sind die Menschen geradezu mit Blindheit geschlagen. Jeder sucht dem andern soviel als möglich abzuknöpfen; jeder rechnet nach nichts anderem, als danach, daß sich sein Geschäft ‚rentiert‘. Der andere machts aber doch genau so! Was dieser bei der Produktion von irgend welchen, schwer zu schätzenden Nahrungsmitteln zu viel genommen hat, das fordert der andere, der ihm Kleidung oder Möbel liefert, nachher wieder ab. Und wenn's Jahr herum ist, hat der eine vom andern gezehrt, der andere vom einen; eine Vermehrung an greifbaren Gütern hat kaum stattgefunden, da der Sinn der meisten mehr auf die Erzielung hoher Preise stand, als auf die größtmögliche Vermehrung der Güter. Ja, Sie schränken in vielen Fällen die Produktion ein, um die Güter durch zu starkes Angebot nicht im ‚Werte‘, d. h. nicht im ‚Preise‘ zu drücken. Sie lassen also die gegebene Quelle eines Volkswohlstandes absichtlich absperren. Alles das kann in einer sozialistisch organisierten, von dem Staatsoberhaupt geleiteten Wirtschaftsordnung nicht geschehen, da es sich bei jeder Thätigkeit nur darum handeln kann, auf der Grundlage der gegebenen Mittel mit den vorhandenen Arbeitskräften die größte Menge von Gütern zu erzeugen.

„„Wir Sozialisten wissen, daß die Natur die Vorratskammer für alle Werte ist, und wir wissen auch, daß sich diese Kammer dann am ausgiebigsten zeigt, wenn man in ihr gut Bescheid weiß und sie recht gut pflegt. Wenn die Gelehrten behaupten, wir hätten nur darum Not und Elend im Lande, weil wir in Deutschland schon aufeinander säßen; weil die Grenzen der Erdflächen hinausgeschoben werden müßten, so ist das eine unbewiesene Behauptung, denn das, daß Getreide und andre Nahrungsmittel im Auslande gekauft werden, beweist noch lange nicht, daß wir nicht genug selber bauen können. Not und Elend haben wir im Lande gehabt, als auf der Fläche, die heute 50 Millionen Menschen trägt nur 40, nur 30 wohnten. Und blicken Sie auf Länder, die nicht die Hälfte bergen, Sie werden finden, daß dort die Not

nicht kleiner, eher noch größer ist, als in Deutschland. Nicht die Größe des Bodens, nicht die Dichtigkeit der Bevölkerung, sondern allein der menschliche Unverstand ist schuld, daß wir die in unserer Vorratskammer ruhenden Schätze nicht zu heben verstehen. Nicht aus einem Mangel an Lebensmitteln, sondern aus dem Überfluß ist die soziale Not entstanden. Daß das das Resultat einer unvernünftigen Wirtschaftsordnung ist, und daß vernünftige Menschen ein Recht dazu haben, Unvernünftiges zu beseitigen, das muß doch wohl ein jeder einsehen.""

„Ich mußte hier zustimmend nicken, wiederholte dabei meine Bitte, doch einmal zu sagen, wie denn nach seiner Meinung diese neue Organisation beschaffen sei, in der weder Arbeitslosigkeit, noch Furcht vor der Zukunft, weder Elend noch Sorge, weder Selbstmord noch Totschlag, weder Einbruch noch Diebstahl — aus Nahrungsmangel entstehen könnten.

„„Ich komme darauf; ich wollte nur einige der Mängel des heutigen Systems erst vorführen, damit Sie, wenn Sie auch an dem unserigen welche entdecken, abwägen können, wo sie größer sind. Wir organisieren die Arbeit nach dem Prinzip der Erzielung des höchsten Ertrages; das ist das ganze Geheimnis. Aber für uns ist der höchste Ertrag gleichbedeutend mit der Menge der erzeugten Güter, nicht mit dem Preise, wie es heute ist. Wir steigern die Produktivität der menschlichen Arbeitskraft bis ins Unendliche; wir lassen weder einen Quadratmeter Bodenfläche noch zwei arbeitsfähige Muskeln brach liegen, sondern nutzen beides aus, um einen unendlichen Reichtum, um einen nie versiegenden Vorrat von Gütern aller Art zu schaffen; wir schicken nicht 70 000 Detailreisende und 50 000 Engrosreisende mit einem Kostenaufwande von 1 200 000 Mark pro Tag, oder 400 Millionen Mark im Jahre im Lande spazieren, sondern wir richten uns nach dem Vorbilde der Post, der Eisenbahn und anderer, bereits für Rechnung der Gesamtheit betriebenen wirtschaftlichen Organisationen, und passen uns bei allem den sich meldenden Bedürfnissen an. Wir vergeuden nicht eine einzige Arbeitskraft, weil wir wissen, daß der Vorrat an Gütern dann am größten wird, wenn jeder Arbeitskraft die besten Mittel zur Verfügung stehen, und wenn in den unterproduktiven Thätigkeiten, beim Transportieren und Verteilen die größte Sparsamkeit als Regel gilt. Wie wir einen äußern Feind nur schlagen können, wenn wir treu zusammengehalten und geführt werden, so können wir auch den innern Feind, die Not und das Elend — und wenn Sie wollen die .... uns

Sozialdemokraten — erst dann los werden, wenn wir zeigen, daß wir die uns innewohnenden Fähigkeiten für den Kampf ums Dasein voll ausgenutzt haben. Ein Kampf um den Profit, den wir heute führen sehen, ist eine Karrikatur. Wir wollen uns aber von dieser Karrikatur, die gehirnlos ist, nicht im Elend halten lassen; wir wollen aufwärts streben, und, daß dieses Streben hin und wieder eine Form annimmt, die besser vermieden würde, das beweist, daß wir bewußt ein festes Ziel vor Augen haben und daß wir nicht heucheln mögen.

„„Habe ich nun mehr geredet, als ich sagen sollte oder als Ihnen lieb ist, dann nehmen Sie's nicht übel. Aber wenn ich nicht offen reden sollte, würden Sie mich ja nicht dazu aufgefordert haben. Nun bitte ich, mich zu entlassen, ich habe meinen Kindern versprochen, mit ihnen in den Wald gehen zu wollen."" —

Der Mann ist heute tot; er soll bei festlichen Gelegenheiten der sozialdemokratischen Partei später hin und wieder Reden gehalten haben. Ob sie so rein wirtschaftlich gelautet haben, wie die, die er mir gehalten hat, weiß ich nicht, glaube es aber. Ich habe recht oft an den Tag gedacht, wo eine zweistündige Unterhaltung mit einem „Sozialdemokraten" mir thatsächlich einen besseren Einblick in die Bestrebungen der Sozialisten auf wirtschaftlichem Gebiete verschaffte, als ein wochenlanges Studium nationalökonomischer und sozialistischer Schriften dies vermocht hatte. Und wenn ich heute in den Zeitungen, die wir zu halten pflegen, immer noch die alten Ammenmärchen lesen muß, daß die Sozialisten allem Bestehenden an Kopf und Kragen gehen wollten, daß erst die deutschen Ströme den deutschen Meeren das blaue und das rote Blut vieler Deutschen zuführen müßten, ehe ein „Zukunftsstaat" aufgerichtet werden könnte, in dem es keinerlei Mangel an Lebensbedürfnissen gäbe, dann denke ich immer, hätte der Zeitungsschreiber doch einmal ein Kolleg bei meinem sozialdemokratischen Arbeiter Bergmann gehört! —

Hamburg-Hohenfelde. ◻ Max Rieck.



Neue Bücher.

Rome par Émile Zola. Paris Bibliothèque-Charpentier, 1896. 8°. Pr. 3 Fcs. 50 Cs. 751 p.

Man vermag nach der Lektüre des letzten Werkes des sammelfleißigen Archivars des zeitgenössischen Frankreichs die ablehnende Haltung der vierzig französischen Unsterblichen auf ihren Plüschsesseln zu verstehen, denn Emil Zola ist kein unsterblicher Dichter, und daß der Papst in Rom die Bitte des dreisten Interviewers um eine Audienz rundweg abgeschlagen hat, ist fast noch begreiflicher, da der Papst kein Vanderbilt oder König Milan ist. — Die registrierende Arbeitsweise Zolas versagt dem unermeßlichen, ahnungsreichen Stoffe „Rom" gegenüber, oder sein Temperament erweist sich für den unerschöpflichen Inhalt zum „Hindurchgehenlassen" als zu eng, klein und beschränkt. Ideenmächte, wie sie der Verfasser in Lourdes und nun in Rom einzuschlachten versucht hat, widersetzen sich der kahlen, naturwissenschaftlichen Betrachtung, und es bestätigt sich die Erfahrung, daß die feierlich durch die sogenannten exakten Wissenschaften abgesetzte und entthronte historisch-philosophische Geistesbildung ihre legitimen Rechte auf die Menschheit doch nicht so auf immer eingebüßt hat. Eiligst zusammengeraffter Notizenwust, unbefangene und unorganische Aneignung historisch-antiquarischen Wissens, eine sozial gefärbte Geschichtsphilosophie und ein kurzer Aufenthalt in der ewigen Stadt berechtigen nicht zu dem Anspruch, den Zola erhebt, nunmehr das Wesen Roms gebucht, das heißt abgethan zu haben. Die dürftige Fabel entschädigt nicht für die trostlose Langeweile, die sich über den Leser der antiquarischen und raisonnierenden Teile des Buches ausbreitet, und die Gestalten, von dem aus Lourdes bekannten Pierre angefangen bis hinab zu irgend einem Führer oder hinauf zu irgend einem der Kardinäle vermögen nicht zu fesseln, da man ihnen auf den ersten Blick ihre Charge, ihre Rolle anmerkt. Es sind alles Figuranten durchsichtigster Mache; der berühmte Analytiker oder Sozialbiologe ist mit ihnen bei der letzten Konsequenz seiner dürftigen Auffassung und Darstellung des Lebens angelangt.

Ich freue mich der enttäuschten Mienen derjenigen, die in seliger Erinnerung an Nana oder La terre sich Zolas neuestes Werk anschaffen. K. M.

Die Gleichnisse des Evangeliums als Hausbuch für die christl. Familie von E. van Koetsveld, übers. von O. Kohlschmidt. Mit einem Vorworte von D. F. Nippold. gr. 8°. XXIII und 316 S. Leipzig, Jansa. 1896. Broch. M 3.—. Gebd. M 4.—.

So speziell der Titel dieses Buches ist, so allgemein sind doch die Betrachtungen, zu denen es anregt. Wie der Verf. die knappen Worte Jesu aus dessen ganzer geistigen Stimmung heraus erläutert und umschreibt, enthüllt er uns eine bisher so gut wie nicht beachtete Seite seines Wesens: seine bewunderungswürdige Natur- und Lebensbeobachtung. Angesichts dieser Leistung wäre es kleinlich, einzelne abweichende Auffassungen über die Deutung der in den Gleichnissen enthaltenen Lehre zum Ausdruck bringen zu wollen. Übrigens redet der Erfolg des Buches, das nunmehr auch in Deutschland schon in 2. Auflage vorliegt, für sich selbst. Nur gründlichste Kenntnis aller Welt- und Lebensverhältnisse zur Zeit Jesu im Verein mit der unvergleichlichen

Fähigkeit liebevollen Nachgehens und Beobachtens des Webens in Feld und Wald vermag in so anziehender Form und so tiefgehender Betrachtung die Erfahrungen und Stimmungen auszumalen, die in den sentenziösen Aussprüchen Jesu ihren Niederschlag gefunden haben. Ich wünschte das Buch in recht vieler Hände, besonders solcher, die noch immer in dem Wahne befangen sind, daß Jesus kein Auge für das Treiben der Menschen und keinen Sinn für das anheimelnde Leben der Natur gehabt habe, sondern in scheuer Weltverachtung seinem überirdischen Ideale zugestrebt sei. Leider trägt hieran unsere Theologie und die darauf ruhende religiöse Unterweisung mit ihrem Dogma von der Gottessohnschaft die Hauptschuld. Heubaum.



Briefkasten.

An M. P. — Ob man zu einem nur „möglichen" Gott beten kann? — Geben wir der Frage zuerst eine richtigere Fassung. Wenn der „mögliche" Gott überhaupt ist, ist er natürlich ein „wirklicher" Gott; aber vielleicht ist ein Gott eben nicht, der so zu heißen verdiente, zu dem man namentlich in der Hoffnung beten könnte, daß er hören und erhören werde. „Gott" also, objektiv betrachtet, ist nie bloß möglich, sondern er ist oder er ist nicht; wer aber noch auf oder unter diesem Vielleicht steht, daß Gott ist oder nicht ist, er hat nur einen „möglichen" Gott. Und nun ist die Frage: ob man auf dem Boden dieses Vielleicht, unter dem Drucke dieses Vielleicht beten könne?

Wer in uninteressiertem, unpersönlichem Denken vor die Frage geführt wird: „ist Gott? ist er nicht?" — er betet natürlich zu seinem nur möglichen Gott nicht; er könnte sich ja dadurch lächerlich machen, daß er in die leere Luft hinaus ein ernsthaftes Gespräch führen wollte. Hat es sich aber dem Menschen als Lebensfrage für ihn aufgedrängt, ob Gott ist, ob er nicht ist, so werden ihn zwar nicht verständige Erwägung, aber Furcht und Hoffnung über das Bedenken hinwegheben, daß er sich durch die Anrufung eines Gottes, der vielleicht gar nicht ist, lächerlich machen könnte. Dann also wird der Mensch beten — auch zu dem bloß möglichen Gott —, dann, wenn Furcht und Hoffnung über die vernünftige Erwägung, sein Gebet sei eigentlich eine Thorheit, das Übergewicht erlangt haben.

Übrigens kommt auch ein echtes Gebet an den „wirklichen" Gott kaum anders zu stande. Steht dem Betenden fest, daß ein Gott sei, der sein Rufen hören und erhören könne, so wird ihm doch Furcht und Hoffnung die Frage aufdrängen, ob es einen Sinn habe, Gott noch besonders an seine Bedürfnisse zu erinnern, ob der spezielle Wunsch, den er jetzt gerade Gott vortragen will, in Gottes Sinn sei u. s. f. Diese Bedenken sind, praktisch betrachtet, dem anderen völlig gleichwertig, ob ein Gott, zu dem man beten könne, überhaupt sei. Auch sie können nicht durch vernünftige Erwägung beseitigt werden; vielmehr hebt nur Furcht und Hoffnung darüber hinweg.

Das Gebet ist etwas irrationales, wie der Gott, zu dem man beten kann. (Der Apostel Paulus verstand das wohl: Röm. 8, 26.) Aber ist nicht das Leben selbst irrational? Chr. Schrempf.

Für die Redaktion verantwortlich der Verleger, an den man die für die Wahrheit bestimmten Aufsätze und Briefe persönlich richten wolle (E. Hauff, Firma Fr. Frommanns Verlag in Stuttgart).

